THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
PH. R. HUGENHOLTZ, A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

13de Jaargang. — 4de en 5de Stuk.

1° JULI en 1° SEPTEMBER.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1879.

DE CHERUBÎM.

Toen ik eenigen tijd geleden, in ditzelfde tijdschrift, een onderzoek instelde naar de beteekenis van den Mal'ach Jahwe [1]) en naar het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie in den godsdienst van Israël [2]), heb ik de vraag niet gesteld, langs welken weg de Cherubîm mochten zijn ingekomen in het engelenheir. Ik wil thans trachten een antwoord te geven op deze vraag.

Om te weten te komen, welke de oorspronkelijke beteekenis der Cherubîm was in den godsdienst van Israël en welk karakter aan deze wezens werd toegeschreven, moeten wij het uitgangspunt van ons onderzoek nemen in die berichten van de boeken der Koningen, waar van de Cherubs in den Salomonischen tempel wordt melding gemaakt. Die berichten toch, welke nog wel tot de oudste gedeelten van de boeken der Koningen behooren [3]), geven ons een beschrijving der cherubs, zooals die bij het leven des schrijvers in den Jeruzalemschen tempel werden aangetroffen en aldaar gestaan hadden sints de dagen van Salomo. De beschrijving van den tabernakel kan ons niet helpen, om de oorspronkelijke beteekenis der cherubs op te sporen, daar het o. i. door Dr. Graf [4]) en Prof. Kuenen [5]) is uitgemaakt, dat de geheele inrichting van den tabernakel beschreven is naar het voorbeeld des tempels, en dat dus ook de cherubs in den tabernakel navolging van die des tempels

1) *Theol. Tijds.* IX 4e. st. bl. 369—415.

2) *Theol. Tijds.* X. 1e. st. bl. 34—69 en 2de st. bl. 113—141.

3) Dr. Kuenen, *H. K. O.* I bl. 268, n°. 14.

4) *Die geschichtlichen Bücher des A. Ts.*, S. 51 ff.

5) *De godsdienst van Israël* I bl. 75 *verv.*

zijn. Schijnt verder uit 1 Sam. IV: 4 en 2 Sam. VI: 2 te volgen, dat de ark, ook reeds vóór den tempelbouw, met cherubs versierd was; en zou men met het oog op deze plaatsen dus de wenschelijkheid kunnen betoogen, om niet van de tempelcherubs uit te gaan ter bepaling van de oorspronkelijke beteekenis dezer wezens, wij doen daartegen opmerken, dat wij, wat deze plaatsen betreft, ten volle instemmen met het oordeel van Prof. Kuenen[1]), hetwelk luidt, dat het „meer dan waarschijnlijk is, dat hier de cherubîm niet door den auteur zelven vermeld, maar door een later lezer ingevoegd zijn." Doch wij komen op deze plaatsen nog terug. Voorloopig slechts dit weinige, om ons punt van uitgang te rechtvaardigen en reden te geven, waarom wij, zonder vooreerst acht te slaan op de cherubs zooals die voorkomen op de ark en in den tabernakel, onze aandacht bepalen bij de tempelcherubs alleen.

In de aanspraakplaats des Salomonischen tempels stonden twee cherubs (1 *Kon.* VI: 23—28, VIII: 6 en 7; 2 *Chron.* III: 10—13, V: 7, 8), gevleugelde wezens, die met hun uitgebreide vleugelen de gansche breedte van de דְּבִיר bespanden. Tusschen die beide cherubs, die elk tien ellen hoog waren, werd de ark geplaatst zóó, dat zij te staan kwam onder de elkander rakende vleugels dezer wezens. Dat die cherubs naast de ark op den grond stonden is buiten twijfel: volgens 1 Kon. VI: 27, plaatst Salomo ze in het midden van de aanspraakplaats, en eerst later (VIII: 6) wordt de ark onder de vleugelen der cherubs gezet. Over dit feit is dan ook geen verschil. Graf[2]) en Kuenen[3]), Riehm[4]) en Thenius[5]), allen erkennen, dat in den tempel twee cherubîm naast de ark stonden. Wanneer nu evenwel de beide laatstgenoemde geleerden aannemen, dat bovendien op het deksel der ark zich twee cherubs bevonden, dan kunnen zij voor deze meening

1) *Godsdienst van Israël* I, bl. 256 en 257.
2) *A. W. S.* 60 f.
3) *A. W.* bl. 233 v.
4) *De natura et notione symbolica Cheruborum*, p. 7.
5) *Die Bücher der Könige*, S. 74. ff. en *Taf.* III. *fig.* 7.

zich niet beroepen op de Boeken der Koningen; die onderstelling is eenvoudig een noodzakelijk gevolg van hunne op Exod. XXV: 18—20 en op plaatsen als 1 Sam. IV: 4 en 2 Sam. VI: 2 steunende meening, dat de ark reeds vóór de dagen van Salomo met cherubs versierd was. Voor ons bestaat er geen enkele reden om dit aan te nemen. Zelfs de Chronykschrijver, die toch een enkelen keer in de beschrijving van den Salomonischen tempel wijzigingen aanbrengt, ontleend aan de beschrijving van den tabernakel [1]), spreekt van cherubs op het deksel der ark met geen enkel woord.

Welke gedachte werd nu door die bij de ark geplaatste cherubs uitgedrukt? Wij doen, voordat wij hierop een antwoord trachten te geven, eerst nog opmerken, dat de cherubs in den tempel niet, gelijk de latere in den tabernakel, geacht werden uitsluitend met de ark in betrekking te staan. Zij hebben óók wel de ark onder hunne vleugelen, maar bovendien heeft elke cherub één vleugel uitgebreid naar een kant, waar de ark niet staat; als wij, zonder aan de ark in den tabernakel te denken, 1 Kon. VI: 24—28 onbevooroordeeld lezen, dan moeten wij tot het besluit komen, dat de cherubs, die met hunne vleugelen de geheele breedte der דְּבִיר beslaan, niet slechts ter wille der ark, maar ter wille van die geheele heilige plaats daar staan. Dit volgt ook uit het feit, dat er cherubsfiguren waren aangebracht op de wanden, niet slechts van het allerheilige, maar ook van het heilige, zooals blijkt uit 1 Kon. VI: 29, waar sprake is van al de wanden van de בַּיִת, die van binnen naar buiten, d. i. van de דְּבִיר tot de הֵיכָל, met cherubs waren voorzien: volgens vs. 33 en 35 waren èn op de deuren van de דְּבִיר èn op die van de הֵיכָל cherubs gegraveerd. De beteekenis dezer wezens mag dus niet slechts in hun verhouding tot de ark gezocht worden, daar zij met het gansche heiligdom in betrekking staan. Ja zelfs buiten de בַּיִת treffen wij cherubsfiguren aan op de מְכֹנוֹת (1 Kon. VII: 29 en 36), die, schoon niet in

1) Zie Graf *A. W. S.* 61.

het heilige geplaatst, toch, blijkens de uitvoerige, tot in de minste bijzonderheden afdalende beschrijving, tot de heilige zaken blijken behoord te hebben.

Als we nu, dit in gedachten houdende, nog eens vragen naar hunne beteekenis, dan valt ons oog in de eerste plaats op de vleugelen, die blijkbaar tot de meest kenmerkende bestanddeelen dezer wezens behooren. Wat doen de cherubs met die vleugelen? Om dit te weten te komen, dienen wij de beteekenis optesporen van een werkwoord, waardoor op oudere en jongere plaatsen de werkzaamheid dezer gevleugelde wezens wordt aangeduid. Ik bedoel het werkw. סכך. Van de tempelcherubs heet het וַיָּסֹכּוּ עַל־הָאָרוֹן; bij Ezechiël (XXVIII : 16) heet de cherub הַסֹּכֵךְ, en wordt door dit woord blijkbaar zijn meest gewone werkzaamheid, zijn eigenlijke reden van bestaan aangeduid; van de cherubs in den tabernakel, uit het deksel der ark vervaardigd, wordt gezegd (*Exod.* XXV : 20, XXXVII : 9), dat zij zijn סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־הַכַּפֹּרֶת. Dit werkwoord nu beteekent „bedekken,” evenwel niet in den zin van „iemand of iets voor het oog van een ander verbergen,” maar in de beteekenis van „beschermen, verdedigen,” d. i. zóó bedekken, dat een ander er niet aan raken kan. Men sla slechts de volgende plaatsen op: Psalm CXL : 8 „Jahwe heeft des dichters hoofd bedekt” (סַכּוֹתָה), d. i. beschermd, *Hupf.* „gewappnet”; Ps. V : 12 „Jahwe תָּסֵךְ die op hem vertrouwt”; Ps. XCI : 4 „met zijnen vlerk יָסֶךְ לָךְ”. Volgens Nah. II : 6 is סֹכֵךְ het schutdak, waaronder de belegeraars den aanval ondernamen tegen een stad. Bij Jezaja (IX : 10 en XIX : 2) beteekent סִכְסֵךְ „wapenen”: Jahwe wapent de vijanden van Rezin tegen hem en de Egyptenaren tegen elkander. Job III : 23 lezen wij: וַיָּסֶךְ אֱלֹהִים בַּעֲדוֹ, waarmede bedoeld wordt, dat Jahwe den uitweg verspert; dus ook hier is de beteekenis, dat iets verborgen wordt, opdat men er niet bij zou kunnen komen. Volgens Job. XXXVIII : 8 is het God, die de zee met deuren יָסֶךְ: hoe vreemd het schijne, ook hier is סכך wel degelijk zooveel als „beschermen”: immers, die poorten, de

grenzen der zee, dienen niet alleen om het land tegen de zee te beschermen, maar tevens om de zee zelve te bewaren in haren staat, zooals blijkt uit vs. 9, waar duidelijk genoeg de zorg van God, die de zee bewaart, uitgesproken wordt. Elders (*Klaagl.* III: 44) lezen we: „gij hebt u met een wolk bedekt מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה," d. i. zoodat er geen gebed door kon: Jahwe verdedigt zich zelven door een wolk (סַכּוֹתָה) tegen den aandrang der gebeden. Overeenkomstig de besproken plaatsen schijnt ook de uitdrukking הֵסֵךְ אֶת־רַגְלָיו van Richt. III : 24 en 1 Sam. XXIV : 4 verstaan te moeten worden van het beschermen der voeten tegen verontreiniging. Het werk der Cherubs is dus, blijkens de doorgaande beteekenis van סכך: dat zij het heilige, de heilige plaats en de heilige zaken, moeten beschermen; zij bedekken het goddelijke om het te verdedigen en te bewaren. Maar als dit zoo is, dan vervalt natuurlijk de redeneering van die geleerden, die uit dat „bedekken" afleiden, dat de cherubs oorspronkelijk zouden gediend hebben om de godheid voor den mensch te verbergen. Volgens Dr. Riehm o. a. had dat met vleugelen bedekken ten doel, niet om de godheid en het goddelijke, maar om den mensch bij de manifestatie Gods te beschermen. Hij zegt: *tugurio Cheruborum alis effecto horrendus dei patefacti splendor ita continetur, obducitur, temperatur, ut pro animantium creatorum et inprimis humanae naturae infirmitate ferri possit* [1]). In dit geval zouden deze wezens oorspronkelijk tot de Mal'achsgestalten van Jahwe behoord hebben, welke dienden om de godheid zichtbaar te maken en haar bij hare manifestatiën te omhullen, opdat de mensch zonder gevaar den zich openbarenden god ontmoeten en aanschouwen kon [2]). Doch zeker ware in dit geval ook van de cherubs het werkw. כסה in Pihhel gebruikt, dat altijd en overal beteekent: „iets bedekken, opdat het niet gezien worde" (zooals blijkt uit *Gen.* XXXVIII: 15; *Exod.* X : 5; *Ezech.* I: 11; XII : 6; *Hab* II: 14) en dan ook de daarvan afgeleide beteekenis van „ontveinzen" heeft. Opmerking verdient dan ook, dat, waar in de priester-

---

1) *L. c. p.* 14. 2) *Theol. Tijds.* IX. *bl.* 394 *verv.*

lijke wetgeving sprake is van het bedekt worden der כפרת door de vleugels der Cherubîm, het werkw. סכך gebruikt wordt; terwijl elders in diezelfde wetgeving (Lev. XVI: 13), als gemeld wordt, dat de כפרת, die door geen menschenoog zonder doodsgevaar gezien kon worden, bij gelegenheid van de intrede des hoogepriesters in het allerheilige, door een wolk van reukwerk bedekt moest worden, niet het werkw. סכך, maar כסה gebruikt wordt, om het denkbeeld van „bedekken" uittedrukken[1]). Wij laten nu nog in 't midden, of het waarschijnlijk is, dat de cherubs oorspronkelijk de donkere onweerswolken hebben voorgesteld, maar toch hier reeds doen we opmerken, dat men het recht niet heeft deze hypothese te staven door de bewering dat èn cherubs èn wolken de godheid aan het oog des menschen moeten onttrekken. Het bedekken der godheid, dat tot de functiën der cherubs behoort, is iets gansch anders dan de bedekking door het wolkenkleed, dat volgens Dr. Riehm[2]) dient om de verschijning der godheid voor menschen dragelijk te maken. De tempelcherubs althans schijnen geen andere taak te hebben, dan „de bewaking van het ontoegankelijke en de afwering van den mensch, die waagt het te naderen." [3])

Pleit tegen deze conclusie misschien de houding en de plaatsing van de cherubs in den tempel? Als Thenius[4]) gelijk heeft, dan zouden de cherubs met naar elkander toegekeerd gelaat bij de ark gestaan hebben, en dan zouden deze zoo geplaatste wezens zeker weinig doen denken aan eerbied en schrik inboezemende trawanten, die gereed staan, om ieder die het waagt te naderen, te lijf te gaan. Doch de meening van Thenius steunt eenvoudig op 2 Chron. III: 13, waar we lezen, dat de aangezichten der cherubs waren לבית hetwelk Thenius vertaalt door „naar binnen". Doch door dit woord wordt m. i. niets anders te kennen gegeven, dan dat zij het aangezicht keerden naar den היכל, die ook elders

---

1) 2 *Chron.* V: 8 schijnt voor יכסו gelezen te moeten worden יסכו, *verg.* 1 *Chron.* XXVIII: 18.

2) *L. c.* p. 15, 16.

3) Dr. Kuenen, *A. w.* I, *bl.* 257.

4) *A. W. S.* 78 f, en *Taf* III. *fig.* 7.

(1 *Kon.* VI : 17) ביר genoemd wordt [1]). Ongetwijfeld heeft Thenius zich in zijn opvatting laten leiden door de beschrijving van de cherubs op de ark in den tabernakel, welke, volgens hem, den tempelbouwers reeds tot voorbeeld moeten hebben gediend. Wanneer we echter eenvoudig de beschrijving der cherubs lezen, zooals die in de boeken der Koningen gegeven wordt, dan is er geen enkele reden, waarom we niet zouden denken aan recht voor zich uitziende gestalten. Zulk een houding alleen is ook gepast voor wezens, die bewakers en beschermers moeten wezen, en vijandelijke aanvallen hebben afteweren.

Leert ons dus de tempel van Jeruzalem de cherubs kennen als bewakers en verdedigers van het heiligdom en zijne heilige zaken, een aandachtige beschouwing van Ez. XXVIII : 12—19 brengt ons tot de overtuiging, dat de heilige plaats, waar zij oorspronkelijk de wachters van het goddelijke waren, de godenberg was. Dat in deze pericoop, behelzende de bekende profetie over den koning van Tyrus, veel is *dubiae interpretationis*, weet ieder, en ook is het bekend, dat men getracht heeft door emendaties den veelal onkenbaar geworden oorspronkelijken tekst te herstellen. Niettegenstaande de tegenspraak van sommige geleerden (o. a. van Dr. Riehm [2]), houd ik het er voor, dat er in de emendaties, door Hitzig [3]) in deze pericoop aangebracht, veel is dat behartiging verdient. Zooals de tekst tot ons is gekomen, wordt de Tyrische koning vergeleken eerst met een ring, met kostbare steenen bezet, en dan op eens met een cherub, die op den godenberg te midden van vurige steenen rondwandelt en om zijne zonden door Jahwe wordt weggedaan. Mij dunkt, Hitzig heeft volkomen recht, als hij beweert, dat het ondenkbaar is, dat de auteur zoo op eens, de vergelijking met een ring latende varen, den koning met een cherub zou vergeleken hebben — dat is een overgang tot een gansch ongelijksoortig beeld. Bovendien schijnt het zeer vreemd, dat de cherub, die juist afweren en uitdrijven moet, hier zelf zou zijn uitgedreven. Op deze en

1) Zie Riehm. *l. c. p.* 7. no. 10.
2) *L. c.* p. 12 no. 18.
3) *Der Prophet Ezechiël S.* 214—221.

andere gronden emendeert Hitzig deze pericoop nu alzoo, dat Ezechiël moet bedoeld hebben te zeggen, dat de Tyrische koning eenmaal een aanzienlijke plaats op den godenberg innam, toen hij, een kostbaren ring gelijk, gesteld was onder de hoede des cherubs, maar dat hij door zijne zonde gemaakt heeft, dat Jahwe den cherub zal gebieden, hem van den godenberg wegtedoen. Ik geloof, dat in hoofdzaak de emendaties van dezen geleerde aannemelijk zijn: alleen zou ik meenen, dat er in de vergelijking een zekere overgang niet te miskennen is. Eerst wordt de Tyrische koning vergeleken bij een ring, bezet met edelgesteenten, die hem als een wacht (מְסֻכָּה van סכך [1]) omgeven — maar daarna wordt, naar het schijnt, in plaats van aan een met steenen bezetten ring, aan een kostbaren steen te midden van andere edelgesteenten gedacht. Immers, terwijl er eerst sprake is van een voorwerp, waarin allerlei steenen in den rand zijn ingevoegd (vs. 13), wordt daarna gezegd, dat het voorwerp, waarmede de koning vergeleken wordt, zich bevond te midden van vurige steenen (vs. 14 בְּתוֹךְ אַבְנֵי־אֵשׁ), uit wier midden het dan ook werd weggedaan (vs. 16). Hier schijnt datgene, waardoor de Tyrische koning wordt aangeduid, tot de categorie der אַבְנֵי־אֵשׁ te behooren en dus zelf een steen te zijn. Het gaat niet aan, bij deze vurige steenen te denken aan Psalm XVIII: 14 en Jez. VI: 6, daar op die plaatsen van vurige kolen sprake is — maar ook de verklaring van Hitzig, [2]) die hierbij denkt aan steenen op een vuurspuwenden berg liggende, die de godheid ongenaakbaar maken, schijnt mij onaannemelijk, daar de herhaalde opmerking, dat de koning zich in hun midden bevond, doet denken aan voorwerpen tot dezelfde categorie behoorende en schijnt terugtewijzen op „alle edelgesteente" van vs. 13, dat daar als de schitterende omgeving, als de wacht van den Tyrischen vorst voorkomt.

Evenals de ring of de steen uit het midden der vurige steenen wordt weggedaan, zóó — dit is optemaken uit vs. 17 en 19 — wordt de Tyrische koning voor het aangezicht der ko-

1) Hitzigs emendatie van מסכה in מסכית schijnt mij onnoodig.
2) *S.* 219.

ningen uit het midden der volken weggedaan. Het schijnt dus, dat, evenals de koning van Tyrus door een ring of kostbaren steen op den godenberg vertegenwoordigd wordt, zoo ook de schitterende steenen, in wier midden hij zich bevindt, geacht moeten worden de andere vorsten en volken te representeeren. Deze voorstelling, dat alle aardsche vorsten, als vertegenwoordigers hunner volken, hun goddelijke tegenbeelden hadden op den godenberg, waar zij als vasallen aan Jahwe ondergeschikt waren, troffen wij ook elders reeds in de godsdienstgeschiedenis van Israël aan [1]) — dat zij ook aan deze pericoop van Ezechiël ten grondslag ligt, blijkt nog ten overvloede uit het volgende feit. De kostbare steenen, die de מְסֻכָּה van den ring uitmaken (vs. 13) vinden we alle weder in de priesterlijke wet (*Exod.* XXVIII : 17 vv en XXXIX : 10 vv) en wel als steenen op den חֹשֶׁן des hoogepriesters. Op die steenen nu waren gegraveerd (פִּתּוּחֵי חוֹתָם) de namen der twaalf stammen. Zonder twijfel heeft niet Ezechiël de priesterlijke wet, [2]) maar deze den profeet in dezen gevolgd: hoe zou de profeet er toe gekomen zijn, om de heilige steenen, die van ouds de twaalf stammen Israëls hadden gerepresenteerd, voortestellen als de מְסֻכָּה, de wacht, de versiering van een vreemden, in casu den Tyrischen, vorst? De omgekeerde verhouding is alleen mogelijk — maar laat zich dan ook de handelwijze van den schrijver der priesterlijke wet niet het gereedelijkst verklaren, als wij in die steenen op den godenberg vertegenwoordigers zien van de koningen en koninkrijken der aarde? Dan bedoelde de latere auteur, toen hij die steenen, tot een twaalftal vermeerderd, tot representanten van Israël maakte, om de oude voorstelling te niet te doen, dat ook de heidenen hun goddelijke vertegenwoordigers hadden voor Jahwe's aangezicht.

Wat volgt nu uit deze pericoop, zoo opgevat en verstaan voor de oorspronkelijke beteekenis der cherubîm? Mij dunkt, door deze plaats wordt het straks gevonden resultaat beves-

---

1) Verg. wat ik schreef *Theol. Tijds.* X, *bl.* 39 vv.

2) Zooals Hitzig aanneemt, *a. a. O. S.* 215.

tigd, dat de cherubs oorspronkelijk waren de bewaarders en hoeders der goddelijke schatten; maar tevens mag er uit worden afgeleid, dat zij, die hier voorkomen als de onder Jahwe's bevelen staande bewakers van heilige schatten, die eigenlijk de goden der Gojîm symboliseeren, op een vroeger standpunt van ontwikkeling, toen Jahwe nog naast die goden stond, geacht werden, de beschermers en verdedigers van die goden zelven, ook van Jahwe, te zijn.

Het behoeft geen betoog, dat de cherubs, die volgens Gen. III : 24 door God geplaatst worden ten oosten van den hof van Eden om dien te bewaren, geheel dezelfde functiën hebben te vervullen. Zij moeten afweren, wie den boom des levens zou willen naderen: zij moeten Gan-Eden bewaken.

Zijn dus de cherubs in de eerste plaats wezens, die goddelijke plaatsen en personen verdedigen en beschermen, in de tweede plaats zijn zij ook, blijkens enkele teksten, het voertuig, waarop Jahwe naar de aarde gebracht wordt. Zoo wordt Jahwe gezegd (*Psalm* XVIII : 11) op een cherub te rijden, hetwelk dan, volgens de wet van het parallelisme, nader verklaard wordt door „hij vloog op de vleugelen des winds." Maar vooral komt hier in aanmerking de voorstelling, welke Ezechiël geeft van de openbaring van Jahwe. Volgens dezen profeet (I : 4 vv; X : 9 vv.) werd Jahwe's troon gedragen door vier cherubs, wezens met vier aangezichten en vier vleugelen, die in verbinding stonden met vier raderen, zóó samengesteld, dat in elk rad zich een ander rad bevond, dat in een andere richting zich bewoog: noch de cherubs, noch de raderen behoefden ooit, daar zij naar alle vier hemelstreken uitzagen, te wenden of te draaien. Cherubs en raderen hadden bovendien één רוּחַ, zoodat ze altijd eensgezind zich naar dezelfde plaats richtten en zich in dezelfde richting bewogen. Die cherubs droegen met twee hunner omhoog uitgebreide vleugelen een uitspansel (רָקִיעַ), waarop weder de troon was, van welken God zijne stem deed hooren.

Deze fantastische voorstelling van Ezechiël is op zich zelve niet in staat ons een juist inzicht te geven in de oorspronkelijke beteekenis der Cherubîm. Want ongetwijfeld is in de

beschrijving dezer cherubsgestalten de verbeelding van den profeet aan het werk geweest — doch voor ons onderzoek heeft, als ik wel zie. deze voorstelling daarom vooral een groot belang, omdat zij is, zooals ik meen te kunnen aantoonen, een vrucht van het streven van dezen profeet, om een oudere voorstelling onkenbaar te maken en te verdringen. De manifestatie van Jahwe, zooals die door Ezechiël beschreven wordt, herinnert zeer aan wat we in de boeken der Koningen lezen aangaande de tien מְכֹנוֹת en de koperen zee in den tempel. Doch voordat we deze overeenkomst aanwijzen, doen we opmerken, dat Ezechiël ook elders al zijn best doet, om deze heiligheden des tempels te verdringen. Of is het niet zeer opmerkelijk, dat de profeet, terwijl hij in zijn beschrijving van den idealen tempel van een „zee" niet spreekt, wel melding maakt van een tempelbron (XLVII : 1, 2), bij welker beschrijving hij de beschrijving van de „zee" in den tempel voor oogen moet hebben gehad? Terwijl we 1 Kon. VII : 39 lezen, dat de zee geplaatst werd מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית, zegt Ezechiël, dat het water zijner bron afwaarts vloeide מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית; volgens Ezechiël vloeit het water van onder den drempel van het heiligdom קָדִימָה, ook de „zee" wordt geplaatst קֵדְמָה; gelijk de „zee" staat מִמּוּל נֶגֶב, zoo stroomt het water der bron bij Ezechiël מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ; de „zee" staat in het zuid-oosten van den voorhof, en de bron van Ezechiël loopt van west naar oost met een zuidelijke richting. Leert deze vergelijking reeds, hoe Ezechiël met een zekere studie er op uit is, om in zijn idealen tempel de „koperen zee" te vervangen, wij mogen dan verwachten, dat deze auteur ook pogingen zal gedaan hebben om de met de „zee" zoo nauw samenhangende tien מְכֹנוֹת in een gewijzigde gestalte te doen optreden. Welnu, dat heeft hij, meen ik, gedaan in zijne voorstelling van den door cherubs gedragen troon van Jahwe. Ook de מְכֹנוֹת in den tempel, die op raderen zich voortbewegende voertuigen van water, waren voorzien van cherubsfiguren, die aangebracht waren 1⁰ op de מִסְגְּרוֹת van de eigenlijke מכונה en 2⁰ op die van den

op de מְכֹנָה zich bevindenden toestel, waarop het bekken rustte. Ja, deze מְכֹנוֹת waren van alle tempelgereedschappen *alleen* en *uitsluitend* met cherubsfiguren versierd, waaruit blijkt, dat de cherubs tot deze heilige zaken in een bijzondere betrekking moeten hebben gestaan. Wijzen dus deze מְכֹנוֹת, deze zich voortbewegende waterdragers, op de cherubs als ten nauwste daarmede samenhangende, ook bij Ezechiël treden de cherubs op als dragers van een wolkentroon. En verder: evenals de מְכֹנוֹת door vier raderen worden voortbewogen, zoo voegt Ezechiël aan zijne cherubs vier raderen toe, die zoo nauw met deze wezens verbonden zijn, ja, met ze samenvallen, dat ze niet alleen evenals de cherubs naar vier kanten uitzien, maar ook dezelfde רוּחַ daarin is, welke in de cherubs woont en werkt. En terwijl we 1 Kon. VII : 29 lezen, dat op de מְכֹנוֹת nevens de cherubs ook afbeeldingen van leeuwen en runderen voorkwamen, treffen wij ook in de beschrijving van Ezechiëls cherubs de aangezichten van leeuwen en runderen aan, hier evenwel niet naast de cherubs vermeld, maar aan deze zelven toegekend. — Andere trekken, in Ezechiëls fantastische schildering voorkomende, zijn aan de beschrijving van de met de tien מכנות ten nauwste verbondene „koperen zee" ontleend. De naar vier kanten uitziende cherubs van Ezechiël, welke den רָקִיעַ dragen, doen onwillekeurig denken aan de naar de vier hemelstreken uitziende runderen in den tempel, door welke de „zee" gedragen wordt; in overeenstemming met de dragers van de „zee" in den tempel, hebben de dragers van den רָקִיעַ bij Ezechiël (I : 7) voeten als van runderen; ook de naam חַיּוֹת, door den profeet aan zijne cherubs gegeven, laat zich uit een terugzien op deze tempelrunderen gereedelijk verklaren. Maar genoeg: wij meenen het er voor te mogen houden, dat deze gansche voorstelling van Ezechiël ontstaan is uit het streven, om de aloude symbolen van de יָם en de מְכֹנוֹת in den tempel te vervangen en tot op zekere hoogte onkenbaar te maken.

Dat wij deze „Tendenz" aan Ezechiël mogen toeschrijven,

blijkt nog ten overvloede uit het feit, dat ook andere schrijvers getracht hebben aan deze oude symbolen een geheel ander karakter en een gewijzigde beteekenis te geven, zoodat Ezechiël in dezen geenszins geïsoleerd staat. Ook de Chronykschrijver blijkt in dezen dezelfde zienswijze als de profeet te zijn toegedaan: terwijl er volgens de beschrijving van 1 Kon. VI en VII zelfs geen sprake van is, dat de יָם en de מְכֹנוֹת dienst zouden hebben gedaan bij de offeranden, ja zelfs in die beschrijving het altaar niet eens mede genoemd wordt, meldt de Chronykschrijver (2 *Chron.* IV : 6), dat er in den tempel tien כִּיּוֹרוֹת waren, om daarin te wasschen wat ten brandoffer behoorde, terwijl de „zee'' diende voor de priesters, opdat dezen zich daarin zouden wasschen. De מְכֹנוֹת, die 1 Kon. VII: 27—39 zoo uitvoerig worden beschreven, worden door den lateren auteur slechts ter loops (2 *Chron.* IV : 14) vermeld, en terwijl in het oudere geschrift het bekken (*Stat. vert.* minder juist: waschbekken) eenvoudig als een onderdeel van de מְכֹנָה voorkomt (1 *Kon.* VII: 38), zijn voor den Chronykschrijver deze bekkens ongetwijfeld de hoofdzaak, daar bij hem de מְכֹנוֹת slechts als de onmisbare dragers van die bekkens genoemd worden. De „zee'' en de „stellingen," volgens 1 Kon. symbolische beteekenis hebbende en dus als zoodanig belangrijk, worden in de boeken der Chronyken tot tempelgereedschappen, tot heilige dingen bij den offercultus behoorende, verlaagd. — De priesterlijke wet gaat hierin nog verder: zij plaatst in den tabernakel, ter plaatse waar in den tempel de „zee'' stond, eenvoudig een כִּיּוֹר (*Exod.* XXX : 18, XL : 7, 30), en van de „stellingen'' spreekt zij ganschelijk niet.

Toonen dus deze latere priesterlijke schrijvers duidelijk genoeg, dat zij geen vrede hebben met wat de oorspronkelijke beteekenis van יָם en מְכֹנוֹת in den tempel was, wij worden daardoor bevestigd in onze opvatting van de bedoeling van Ezechiël, die in zoo menig opzicht de wegbereider was der latere priesterlijke richting.

Maar als we dit nu mogen aannemen, dat de beschrijving van Jahwe's door cherubs gedragenen wolkentroon bij Ezechiël

terugwijst naar de met cherubs versierde מְכֹנוֹת in den tempel en tevens naar de aldaar zich bevindende koperen zee, dan moeten die aloude symbolen des tempels ons iets van de oorspronkelijke beteekenis der cherubs kunnen ontsluieren en de vraag doet zich voor: wat waren, wat beduidden deze symbolen?

Om dit te weten te komen, zullen wij onzen blik naar elders moeten slaan en met name de Assyrisch-Babylonische mythologie moeten raadplegen. In deze mythologie treffen wij een goddelijk wezen aan, de zoogenaamde Ti-amat, in welk wezen de oorspronkelijke chaotische wateren verpersoonlijkt zijn. Deze Ti-amat (i. q. ti-ham-tu, 't gewone assyr. woord voor 't hebr. יָם, verg. תְּהוֹם), die in genoemde mythologie een gewichtige rol speelt, doet ons onwillekeurig denken aan „de zee" in den tempel. Van deze Ti-amat nu wordt ons verhaald, dat de goden tegen haar krijg voerden, dat zij, vooral met behulp der winden, door Merodach bedwongen en overwonnen wordt[1]) en eindelijk, zoo schijnt het ten minste, aan de vier hemelstreken ter kerkering wordt overgegeven en toevertrouwd,[2]) of, zooals het elders heet, met vier boeien geboeid wordt[3]). Ligt het niet voor de hand te onderstellen, dat de „zee" door de naar de vier hemelstreken uitziende runderen gedragen, oorspronkelijk symbool is van de chaötische Ti-amat, die ook door de vier winden gekerkerd en met vier boeien vastgekluisterd wordt?

Doch voor we verder gaan en naar de beteekenis der מְכֹנוֹת vragen, nog eerst de volgende opmerking. Dat wij, op den weg, waarop we ons nu bevinden, op het rechte spoor zijn om de oorspronkelijke cherubs te ontmoeten, daarvoor pleit niet alleen Ezechiël, die, blijkens het boven gezegde, de zee

---

1) Men zie: *Geo. Smith's Chaldäische Genesis*, *Uebersetzung von H. Delitzsch*, *S.* 91, *Z.* 13—19.

2) *A. W. S.* 90. *Z.* 6—9. Indien *Z.* 7 van dit fragment met Dr. Fr. Delitzsch (*Assyrische Lesestücke*, *S.* 82) irbitti = vier in plaats van sibitti = zeven moet gelezen worden, dan behoort de 8ste regel, waar de vier hemelstreken worden opgenoemd, bij het voorgaande, en niet, zooals Geo. Smith wil, bij het volgende. De zin wordt dan deze, dat Ti-amat, na door het zwaard tot zwijgen te zijn gebracht, ter bewaring wordt toevertrouwd aan de vier winden.

3) etzelfde fragment regel 16.

en de cherubs in een nauw verband achtte te staan, [1]) daar hij de kenmerken van de eene op de anderen overdroeg, maar daarvoor pleit ook het zóo even reeds aangehaalde fragment der Assyr.-Babylonische mythologie. Daar toch lezen we, terstond na de mededeeling dat Ti-amat door de vier winden bewaakt werd, dat de god, die haar bestrijdt, zijne hand het zwaard [2]) liet houden voor het bosch van zijn vader Anu: het bedwingen der zee was dus tegelijk een beschermen van Anu's heiligdom. Als we nu bedenken, dat ook in 't O. T. het bliksemende zwaard genoemd wordt als de bewaker van Gan-Eden (*Gen.* III : 24) en daarnevens van de cherubs wordt melding gemaakt, dan ontstaat minstens het vermoeden, dat er verband moet bestaan tusschen de bewakers der Ti-amat, die, met vier kluisters de zee bindende, daardoor tegelijk het bosch van Anu beschermden, en de cherubs die nevens het vlammende zwaard gezegd worden Jahwe's hof te bewaken. In elk geval, evenals Ezechiël ons, op onzen onderzoekingstocht naar de beteekenis der cherubs, verwijst naar de יָם en de מְכֹנוֹת in den tempel, zoo leert ons ook de assyrische mythologie, dat de oude overleveringen, waarin de cherubs een rol vervullen, oorspronkelijk ten nauwste samenhingen met de verhalen van den strijd tegen en de nederlaag van de „zee", van Ti-amat.

Na deze opmerking gaan we verder, en we vragen naar de beteekenis der מְכֹנוֹת, die, in onderscheiding van alle andere heilige zaken in den tempel, alleen met cherubs waren versierd en dus in een bijzondere betrekking tot deze wezens gestaan moeten hebben. Wat is dan nu, hetgeen die מְכֹנוֹת kenmerkends hebben in onderscheiding van de „zee," waarmede zij in zoo menig opzicht overeenkomen? Dat kenmerkend onderscheidende hebben we niet te zoeken in de bekkens: waterdragers zijn zoowel de מְכֹנוֹת als de יָם; maar de hoofd-

---

1) Voor dat verband pleit ook, dat in de spijkeropschriften gevleugelde stieren, die de poorten der paleizen bewaken, niet slechts *alapi*, maar ook *kirubi* worden genoemd.

2) Het assyr. woord voor zwaard, sa-pa-ru, hier gebruikt komt in beteekenis geheel overeen met het vlammende zwaard van Gen. III: 24, *cf.* שפר *prop.*=nituit.

zaak bij de מְכֹנוֹת is de beweging: zij zijn waterdragers in b e w e g i n g. Zijn nu deze toestellen geteekend met cherubs, en zijn ze juist daardoor van de zee onderscheiden, dan, zou ik zeggen, is het waarschijnlijk, dat de bewegende kracht door die cherubs wordt aangeduid. Is de יָם de onderaardsche zee, welke ten noorden en ten zuiden, ten oosten en ten westen is vastgelegd, dan worden de מְכֹנוֹת, zoowel in hetgeen zij met de „zee" gemeen hebben als in dat waarin zij van haar afwijken, het best verklaard door aantenemen, dat deze de wolken afbeelden, die, door de winden voortgedragen, het water halen uit de onderaardsche zee; de cherubs, die het bewegende element symboliseeren, zouden dan niet de wolken, maar de w i n d e n zijn. Als we goed hebben gezien, dat Ezechiëls voorstelling van den wolkentroon een soort van interpretatie is van de „zee" en de „stellingen," dan zal zijne opvatting in dezen ook wel eenig gewicht hebben. Welnu, Ezechiël, die om zoo te zeggen de cherubsfiguren van de מְכֹנוֹת afneemt om ze in hunne functiën in levenden lijve ons voor oogen te stellen, hij maakt hen tot de den רָקִיעַ dragende en voortbewegende krachten, en terwijl hij ze dus zeer duidelijk van de wolken onderscheidt, identificeert hij ze met de raderen, die de watermassa voortbewegen en leert hij dat ze één רוּחַ hebben met deze.

Nu komen ook elders, in de Assyrisch-Babylonische mythologie, de winden voor als brengers van regen, die daarhenen varen, door vliegende wolken omgeven en dikwijls door hun woeden den hemel in beroering brengen; en ook hier staan ze in betrekking tot den oceaan, want als zij den maangod Sin in grooten nood brengen, moet de oceaangod Hea, op verzoek van Bel, de noodige maatregelen nemen om hun vermetelheid onschadelijk te maken [1]). Maar bovendien, evenals Ezechiël de cherubs tot Jahwe's troondragers maakt, zoo lezen we ook in de Assyrische mythologie, dat de winden de troondragers zijn, en wel voornamelijk van den onweersgod Bin of Hu [2]),

---

1) Volgens een fragment bij Smith, *A. W. S.* 99—101 en de opmerkingen van Delitzsch, S. 308.

2) Door Smith *Vul* geheeten.

wiens bondgenooten zij meermalen genoemd worden, en die onder de Assyrische goden juist degene is, die het meest met Jahwe overeenkomt [1]). Op de elfde tafel der zgn. Izdubar-Serie [2]) (*Col.* II reg. 40—50) wordt de groote vloed beschreven, aangericht vooral door Bin en Nebo: over bergen en dalen, zoo lezen we daar, rukten de „troondragers" voort. Het ideogram, waardoor die troondragers worden aangeduid en dat door Fr. Delitzsch phonetisch „guzali" wordt uitgesproken, bestaat uit twee gedeelten, waarvan het eerste steeds een troon, het tweede (*phon.* lal) o. a. ook „aanspannen" beteekent. Wij hebben hier dus wezens, die evenals de cherubs (1 *Chron.* XXVIII : 18) de wagen der godheid zijn. Maar, men zou nog kunnen vragen, of dan die troondragers in de Assyrische mythologie werkelijk de winden zijn? Ongetwijfeld. Waaraan anders moeten wij denken, als wij lezen van wezens, die, wijl ze den troon der godheid dragen, tegelijk bergen en dalen aanraken? En bovendien, als elders [3]) de zoogenaamde „booze zeven" ook troondragers der goden heeten en evenals elders „de zeven winden," met welke Merodach tegen Ti-amat strijd voert [4]), vijanden van den oceaangod Hea genoemd worden [5]), dan ligt het m. i. voor de hand om aantenemen, dat de troondragers der goden de winden en de stormen zijn. Maar genoeg: ons resultaat is, dat de winden, die in de Assyrische mythologie voorkomen als troondragers der goden, als waterbrengers en tegelijk als strijders, van wier hulp de goden, voornamelijk de onweersgod wiens bondgenooten zij genoemd worden, zich bedienen in hun strijd tegen Ti-amat en tegen de menschen, oorspronkelijk dezelfde als de cherubs zijn.

Daar dit resultaat afwijkt van de gewoonlijk aangenomen hypothese, volgens welke de cherubîm de wolken symboliseeren, dienen wij thans te vragen, wat er alzoo gezegd wordt ter verdediging van de stelling, dat oorspronkelijk de cherubs de donkere onweerswolken zouden zijn geweest?

---

1) *Verg.* Dr. Tiele, *Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, *bl.* 309—313.
2) Smith, *A. W. S.* 223 *ff.*
3) Smith, *S.* 307 en 308.
4) Zie Smith, *a. w. S.* 90, *z.* 12.
5) *Verg. S.* 307 en 99—101.

Daartoe gaan wij de argumenten na, welke door Dr. Riehm, in zijn reeds meermalen aangehaald geschrift, voor die hypothese worden aangevoerd [1]).

In de eerste plaats betoogt deze geleerde, dat, evenals de cherubs gezegd worden de godheid te bedekken, zoo ook de wolken gedurig voorkomen als openbaringsgestalten van Jahwe, waardoor de verschijning van God onschadelijk werd gemaakt voor den mensch. Doch dit argument is vroeger reeds weerlegd door de opmerking, dat het „bedekken," dat van de cherubs gezegd wordt, blijkens het hebr. סכך [2]), volstrekt niet is „iets of iemand aan des menschen oog onttrekken," maar beschermen en verdedigen. Als Dr. Riehm tot staving van zijn gevoelen, zich daarbij beroept op de formule יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, eenige malen van Jahwe gebruikt, en beweert, dat deze uitdrukking beteekent dat Jahwe de cherubs bewoonde, dan zijn wij van de instemming van bijna allen verzekerd, als wij daartegen aanvoeren, dat deze formule die beteekenis niet kan hebben, maar eenvoudig beteekent: „zetelend op de cherubs."

Verder beroept zich Dr. Riehm op het feit, dat, evenals de cherubs de godheid dragen, zoo ook de wolken gezegd worden Jahwe te vervoeren van de eene plaats naar de andere. Dat is waar tot op zekere hoogte. Cherubs en wolken behooren beide tot de vervoermiddelen der godheid, maar terwijl de wolken Jahwe's troon zijn, zijn de cherubs de machten, waardoor die troon wordt voortgedragen. In de voorstelling van Ezechiël worden de cherubs uitdrukkelijk onderscheiden van den רָקִיעַ, waardoor de wolk wordt aangeduid. De beide plaatsen in de Psalmen (XVIII : 10 en CIV : 3), waarop Dr. Riehm zich beroept, bewijzen tegen hem. Op de eerste plaats wordt gelezen, dat Jahwe van den hemel dalende, donkere wolken onder zijn voeten had, en op de tweede, dat hij wolken tot zijn wagen maakte, maar de den troon dragende en den wagen voortbewegende machten worden uitdrukkelijk op beide plaatsen van de wolken onderscheiden: dat zijn de

1) *L. c. p.* 15—17.

2) Volgens Exod. XXIV : 16 wordt het bedekken van Jahwe door de wolk door כסה uitgedrukt.

winden, die zelfs Ps. XVIII : 11 eenvoudig met de cherubs in parallelisme genoemd worden en bij voorkeur als de gevleugelden worden voorgesteld (וַיֵּדֶא עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ en הַמְהַלֵּךְ עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ). Dr. Riehm, als hij bij deze plaatsen aanteekent: Cherubus nubem vento procelloso agitatam manifesto repraesentat, vergeet te vragen, of de cherub ook in plaats van de wolk, den ventus procellosus representeeren zou.

Vervolgens wordt, tot staving der bedoelde hypothese, aangevoerd, dat, gelijk wij lezen dat Jahwe in den tabernakel van tusschen de cherubs sprak (*Exod.* XXV : 22, *Num.* VII : 89), hij zoo ook zijn stem deed hooren מִתּוֹךְ הֶעָנָן (*Exod.* XXIV : 16). Doch deze vergelijking heeft daarom geen beteekenis, omdat de voorstelling van de cherubs in den tabernakel, eerst van later tijd dateerende, niet dienen kan om de *oorspronkelijke* beteekenis dezer wezens te leeren kennen. Volgens de oudere berichten spreekt Jahwe niet van tusschen de cherubs.

Het hoofdargument, waarmede het verband tusschen cherubs en wolken bewezen wordt, is echter het volgende. Evenals de cherubs tot taak hebben om afteweren, wie tot het heilige zou durven naderen, zoo, zegt men, dient de wolk, met name de onweerswolk, om Jahwe's heerlijkheid en de schrikkelijke majesteit der godheid te openbaren, waardoor de menschen op een afstand van den Heilige worden gehouden. Ik meen evenwel, dat vele der voor dit doel door Dr. Riehm aangevoerde teksten bewijskracht missen, doch ook die plaatsen, waar Jahwe in het onweer zich openbaart en door donder en bliksem zijn volk doet vreezen en zijn vijanden verschrikt, bewijzen niet dat cherubs en wolken oorspronkelijk identisch zijn.

Het groote onderscheid is dit: terwijl Jahwe *in* de onweerswolken zich openbaart, zijn de cherubs vertegenwoordigers van krachten, die, ja den onweersgod vergezellen en tot zijn naaste omgeving behooren, maar nergens voorkomen als gestalten, waar*in* de godheid zich openbaart. De waarheid in dit argument is echter deze: de cherubs behooren bij de godheid die zich in onweerswolken openbaart. Daarvoor pleit, dat zij in den tempel in de onmiddellijke nabijheid van de ark, dat symbool van den in wolken wonenden god, geplaatst worden, daarvoor

pleiten de gloeiende kolen, die volgens Ezech. I : 13 en X : 7 tusschen hunne voeten liggen, het bliksemend zwaard, dat zich bij de cherubs bevindt, die den hof van Eden bewaken, ja, de gansche omgeving, waarmede de op een cherub rijdende Jahwe in Psalm XVIII : 8—16 optreedt. Doch hieruit volgt volstrekt niet, dat de cherubs en de onweerswolken zouden samenvallen. Integendeel, de symbolen van het onweder, schoon *bij* de cherubs genoemd, worden er zeer uitdrukkelijk van onderscheiden: het bliksemend zwaard van Gen. III : 24 bevindt zich niet in de hand van, maar *nevens* de cherubs; ook de gloeiende kolen symboliseeren geen attributen der cherubs, maar van den door dezen gedragen onweersgod: immers, ook elders (*Jez.* VI : 6), waar van de cherubs geen sprake is, worden de gloeiende kolen in Jahwe's nabijheid vermeld, terwijl volgens Ezech. X : 7 het in naam van Jahwe geslingerde vuur wel tusschen de cherubs zich bevindt, maar, overeenkomstig den door Dr. Hitzig [1]) geëmendeerden tekst, door de cherubs niet geworpen wordt.

Waren volgens een latere voorstelling de cherubs met de ark onlosmakelijk verbonden, in Salomo's tempel stonden zij er nevens en waren zij de hoeders niet van de ark alleen, maar van de gansche heilige plaats. De attributen van het onweder, die wij bij de cherubs vermeld vinden, laten zich geheel verklaren door de hypothese, dat zij oorspronkelijk de winden symboliseeren: dezen omstuwen de godheid, die in het onweer verschijnt (*Ps.* L : 3), gaan voor zijn aangezicht henen (1 *Kon.* XIX : 11 vv) en vervoeren den onweersgod (*Jez.* LXVI : 15) Ook in de Assyrische mythologie zijn de winden de getrouwe trawanten van den in het onweder zich openbarenden god Bin of Hu, de troondragers van de goden, die den grooten vloed brengen; ook dáár wordt het bliksemend zwaard naast de vier winden genoemd, die, terwijl zij de zee bedwingen, het heilige van Anu beschermen. Daarom, omdat de stormen eigenaardig bij den onweersgod behooren, daarom werd, evenals bij Bin, van wien de winden de bondgenooten zijn, bij Jahwe, den in donkere onweerswolken wonenden god, het sym-

1) Zie zijn *Ezechiël S.* 70 f.

bool van den storm zeer gepast geacht, en werden de cherubs naast zijne ark geplaatst.

Men kan echter vragen: wordt de taak, aan de cherubs toegeschreven, heilige plaatsen en personen te beschermen, niet beter verklaard door een vergelijking met de wolken, dan door ze te laten afstammen van de winden? Van uit de wolk verschrikt Jahwe de Egyptenaren (*Exod.* XIV : 19 vv); door een wolk beschermt Jahwe Zion en de heilige plaatsen (*Jez.* IV : 5); ja zelfs wordt de wolk een מָסָךְ genoemd, waarmede Jahwe zijn volk in de woestijn bewaarde (*Ps.* CV : 39). Toch gaat m. i. deze vergelijking niet goed door, want overal, waar de wolk voorkomt als beschermster van de heilige plaats of het heilige volk, is zij dat, omdat Jahwe in haar zich openbaart: het is Jahwe, die de Egyptenaren verschrikt van uit de wolk, en de heilige plaatsen bewaart in de wolk. De cherubs nu zijn geen openbaringen, geen Mal'achsgestalten der godheid: ja, volgens Ezech. XXVIII : 11 vv. schijnen zij oorspronkelijk zelfs verdedigers van de godheid zelve, bewakers van de goddelijke machten op den godenberg geweest te zijn. Welnu, als zoodanig ontmoeten wij de winden in de Assyrische mythologie, waar zij optreden als strijdbare helden, die de wacht uitmaken van de goden die den grooten vloed brengen [1]) en in den strijd tegen Ti-amat de goden Bel en Merodach beschermen [2]).

Alleen door deze hypothese worden de vleugelen verklaard, die evenals aan de cherubs, zoo ook aan de winden worden toegekend; het geruisch der vleugelen, dat Ezechiël bij het naderen der cherubs verneemt (I : 24), doet meer denken aan het geruisch van den wind, dan aan het ratelen des donders; en dan ook alleen, als cherubs en winden oorspronkelijk samenhangen, komt een plaats als Psalm XVIII : 11 tot haar recht, waar de cherub eenvoudig in parallelisme staat met den wind [3]).

---

1) Smith, *a. w.* S. 226. 2) *Ibidem*, *S.* 91 f.

3) De etymologie van het woord כְּרוּב schijnt te onzeker, om er voor de beteekenis dezer wezens iets uit afteleiden. Men vergelijke: Thenius, *a. a. O*, *S.* 74 ff, Riehm, *l. c.* p. 26, Dillmann, *Die Genesis nach Dr A. Knobel*, S. 95. Ik zou echter willen vragen, of het woord niet kan worden afgeleid van het assyr. ברכ

Met opzet hebben wij tot dusverre geen gewag gemaakt van de eenige malen voorkomende uitdrukking יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים. Deze formule toch schijnt te dateeren uit een tijd, toen er reeds eenige wijziging in de voorstelling van deze wezens gekomen was. Zij komt in het O. T. voor op de volgende plaatsen: 1 Sam. IV : 4, 2 Sam. VI : 2, 2 Kon. XIX : 15, (*Jez.* XXXVII : 16), Ps. LXXX : 2, XCIX : 1, 1 Chron. XIII : 6. Daar zijn er, die aan deze uitdrukking een hoogen ouderdom toeschrijven en meenen, dat door haar reeds van oudsher Jahwe zou zijn aangeduid als de op de ark tusschen de cherubîm wonende god. Daartoe geven natuurlijk de beide genoemde teksten uit de boeken Samuels en de parallele plaats uit de Chronyken aanleiding. Doch, zooals gezegd is, reeds Prof. Kuenen [1]) heeft opgemerkt, dat het ישב הכרובים op deze plaatsen hoogstwaarschijnlijk is geïnterpoleerd: hij vermoedt dit op grond van de zeer gewrongene, omslachtige uitdrukking, die we hier aantreffen. Ik geloof, dat er niet veel tegen te zeggen is, ja, dat een vergelijking van 2 Sam. VI : 2 met de parallele plaats 1 Chron. XIII : 6 ons zeer versterken moet in de overtuiging, dat die formule hier niet oorspronkelijk kan zijn. Men vergelijke: 2 Sam VI : 2 met 1 Chron. XIII : 6
(volgens de lezing van Bertheau en Thenius)

אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר	אֲרוֹן הָאֱלֹהִים יהוה
נִקְרָא שֵׁם שֵׁם יהוה	יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים אֲשֶׁר
צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים	נִקְרָא שָׁם
עָלָיו	

en vrage of het waarschijnlijk is, dat deze plaats zoo door den Chronykschrijver zou zijn overgenomen? Mij dunkt neen: de stootende parenthese יהוה ישב הכריבים nà אלהים maakt dat hoogst onwaarschijnlijk. Onderstellen wij echter, dat zoowel

(i. q. hebr. קרב), hetwelk dikwerf in de beteekenis van „met vijandelijke bedoelingen naderen" voorkomt? Van dezen wortel bestaat ook kit - ru - up = aanval, kirba - na - ti = belegeringswerktuig. In dat geval zouden de cherubim (ass. kirubi) zooveel zijn als de strijders der godheid. Zie voor de beteekenis van כרב Dr. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T*, *S.* 350 en *Die Höllenfahrt der Istar*, *S.* 132.

1) *Godsdienst van Israël*, I *bl.* 256 en 257.

het ישב הכרובים van 2 Sam. VI : 2 als het יהוה ישב הכרובים van 1 Chron. XIII : 6 geïnterpoleerd is, dan begrijpen wij den tekst van den Chronykschrijver: dan heeft hij van zijn voorbeeld eenvoudig שֵׁם יי צְבָאוֹת weggelaten, òf omdat het hem toescheen van zelf te spreken òf omdat hij het daaraan voorafgaande שם als שֵׁם opvatte en vertaalde: „welke שֵׁם genaamd wordt." [1]) Doch juist die weglating maakte het den interpolator moeilijk zijn interpolatie in dezen tekst intevoegen. Liet hij in 2 Sam. de bewuste formule eenvoudig als appositie op יי צְבָאוֹת volgen, in den tekst van Chronyken, waar deze woorden waren weggelaten, moest hij er een andere plaats voor zoeken, en liet hij nu zijn interpolatie op een ongelukkige wijze volgen op האלהים, waar zij zeer stootend achteraan komt.

Wij moeten dus, daar wij geen vrijheid hebben, om op grond van deze plaatsen de bedoelde formule aan de cherubs bij de ark ontleend te achten, de andere plaatsen, waar deze uitdrukking voorkomt, inzien. En dan vinden we, dat Jahwe vooral zoo genoemd wordt in zijn qualiteit van „beheerscher der wereld." Volgens 2 Kon. XIX: 15 wordt Jahwe ישב הכרובים geheeten in een verband, waar Israëls god als de heer van alle koninkrijken, als de schepper van hemel en aarde, wordt opgevorderd om Sanherib te straffen. Ook Psalm XCIX : 1 komt deze uitdrukking in dergelijk verband voor: daar wordt Jahwe, de יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, voorgesteld als de regeerder der volken, waarom de volken worden opgevorderd om zijnen naam te prijzen. Ook de plaats uit den Macc. Psalm (LXXX : 2), waar de herder Israëls wordt aangeroepen met den naam ישב הכרובים, opdat hij de stammen Israëls herstelle, onderstelt Jahwe's heerschappij over de gansche aarde. Doch wat deze laatste plaats slechts onderstelt, leeren de beide andere plaatsen duidelijk, dat Jahwe genoemd werd ישב הכרובים als de bestuurder ook der volkeren, als de regeerder der wereld. Voegen wij hier nog bij, dat Jahwe ook in den „Lofzang der drie jongelingen" (vs. 31) genoemd wordt

---

1) De gewone tekst (1 Chron. XIII : 6) heeft dan ook שֵׁם. Bertheau leest שָׁם.

καθήμενος ἐπὶ Χερουβίμ, waar hij als de albeheerscher wordt aangeroepen, en terstond daarop (vs. 32 [1]) van den θρόνος τῆς βασιλείας σου wordt gesproken, en verder, dat deze titel van Jahwe voorkomt verbonden met dien van יהוה צְבָאוֹת (*Ps.* LXXX : 2, 2 *Sam.* VI : 2), dan is het zeer waarschijnlijk, dat door deze formule Jahwe's alomvattende heerschappij wordt aangeduid.

Maar als dit zoo is, dan lijdt het ook geen twijfel, of deze formule is betrekkelijk jong, daar het geloof aan Jahwe als den regeerder der volken en den beheerscher der wereld, naar een later tijdperk der Israëlietische godsdienstgeschiedenis heenwijst. Wij konden haar dus ook niet gebruiken ter bepaling van de oorspronkelijke beteekenis der cherubs. — De vraag doet zich nu voor, welke voorstelling van deze wezens aan deze uitdrukking ten grondslag ligt? Aftewijzen is in de eerste plaats de verklaring van Dr. Riehm [2]), die door deze formule Jahwe acht aangeduid als dengene, die in 't midden zijns volks woont en de uitdrukking vertaalt door „de cherubs bewonende," als werd daardoor te kennen gegeven, dat Jahwe in den tempel gansch door de cherubs en hunne vleugels ingesloten was. Met Hupfeld [3]) zijn we van oordeel, dat we deze uitdrukking moeten vertalen door „wonen op," niet door „bewonen" en vergelijken moeten het יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל van Psalm XXII : 4, zooals trouwens reeds de Grieksche vertalers, blijkens hun ἐπὶ, deze uitdrukking hebben verstaan. Wij gaan echter ook met Dr. Hupfeld niet mede, als deze zegt, dat Jahwe genoemd wordt „de op de cherubs troonende," opdat daardoor zijne tegenwoordigheid in den tempel zou worden aangeduid [4]). Immers, het is volstrekt niet intezien, hoe Jahwe naar aanleiding van zijn wonen in de door cherubs bewaakte plaats ooit den naam van den „op de cherubs troonenden" ontvangen kon. Wel is het zeker, blijkens de interpolaties van de straks behandelde plaatsen van de boeken van Samuel, dat later deze uitdrukking op Jahwe's wonen in den tempel en bij

1) Volgens Dyserinck „even te voren."
2) *L. c. p.* 14.
3) *Psalmen* II, S. 54.
4) *A. W.* III. *S.* 413.

de ark werd toegepast, maar zij kan daar in het heiligdom niet geboren zijn. Want nergens lezen we, of wordt ook maar ondersteld, dat Jahwe daar op die cherubs troonde; integendeel, in den tempel woont Jahwe eigenlijk onder de vleugelen der cherubs, en zelfs de priesterlijke wetgever, die Jahwe in den tabernakel van boven de כַּפֹּרֶת laat spreken, zegt niet meer, dan dat hij sprak van tusschen (מִבֵּין) de cherubs. — Wij moeten dus, ter verklaring van het ontstaan dezer uitdrukking, ons oog slaan op de voorstelling, die we bij Ezechiël en in den 18den Psalm vinden, waar we de cherubs aantreffen als dragers van Jahwe en zijnen troon. Maar nu is de vraag: hoe kon deze voorstelling aanleiding geven tot de uitdrukking, die ons bezig houdt, daar het werkw. ישב toch altijd een toestand van rust te kennen geeft; kon men het denkbeeld, dat Jahwe op een cherub reed of door cherubs gedragen werd, eigenlijk wel weergeven, door te zeggen dat Jahwe de op de Cherubs zetelende of troonende was? Ik geloof, neen. Daar moet in de beschouwing van Jahwe in verband met deze wezens, iets veranderd zijn, voordat men van de voorstelling, dat Jahwe zich door cherubs naar de aarde liet dragen, tot de zegswijze kon komen, dat Jahwe troonde, zetelde op de cherubs.

Het komt mij voor, dat deze wijziging samenhangt met de verheffing van Jahwe tot gebieder der goden en tot Heer der schepping.

Uitgaande van Ezech. XXVIII, moeten wij onderstellen, dat er een tijd is geweest, dat de cherubs beschouwd werden als de bewakers van alle goddelijke machten. Zooals de voorstelling bij dezen profeet is, zijn ze dat natuurlijk onder de heerschappij van Jahwe, maar het kan, dunkt mij, niet betwijfeld worden, of de oude, hier door Ezechiël overgenomen en gewijzigde voorstelling, was oorspronkelijk deze, dat op den godenberg alle goddelijke machten, alle godheden zonder onderscheid door de cherubs werden beschermd en bewaakt. Bij Ezechiël vinden wij daarvan nog een spoor: de koning van Tyrus, gesymboliseerd door een ring of kostbaren steen, wordt, naar onze opvatting mèt andere kostelijke steenen, op dien godenberg door een cherub beschermd; wij hebben hier, dunkt

mij, een overblijfsel van de vroegere voorstelling, dat de God van Tyrus, wiens aardsche vertegenwoordiger de koning was [1]), op den godenberg zich bevond, en wel in vereeniging met andere dergelijke goddelijke machten, die samen door cherubs beschermd werden. Zoolang nu Jahwe een god onder de goden, hoogstens primus inter pares was, stond Jahwe tot de cherubs in dezelfde verhouding als de andere goden, maar toen hij volgens Israëls geloof de heer van alle goden werd en dezen als zijne „Zebaöth" hem ondergeschikt werden, [2]) toen werden natuurlijk ook de cherubs zijne dienaren: met de macht over den הַר אֱלֹהִים verkreeg hij de heerschappij over de bewakers van dien הַר אֱלֹהִים eveneens. Vroeger mocht Jahwe geacht worden, evenals andere godheden, gebruik te kunnen maken van deze wagens der godheid, nu werd hij hun eenige bezitter en gebieder: als Jahwe Zebaöth was hij tegelijk ישֵׁב הכרובים. Maar begrijpen we nu, hoe deze uitdrukking kan voorkomen in een verband, waar aan Jahwe's wereldheerschappij gedacht wordt, de uitdrukking zelve heeft nog een nadere toelichting noodig: hoe kon die gedachte: Jahwe is heer over de cherubîm, worden weergegeven door de formule „de op de cherubîm troonende?" Als antwoord diene het volgende. Toen de woonplaats der godheid van den הַר אֱלֹהִים verlegd werd naar den hemel, werden natuurlijk ook de cherubs derwaarts overgebracht. En hier was hun werkkring hun als aangewezen: stonden ze bekend 1°/ als bewakers van de heilige plaats, 2°/ als voertuigen der godheid; deze beide functiën vielen nu samen, en de cherubs werden de dragers van den wolkentroon, waarop Jahwe in den hemel geacht werd te zetelen en als zoodanig tegelijk de bewakers van de hemelsche woning. Vroeger alleen de godheid dragende, als deze zich wilde manifesteeren op aarde, werden zij nu de vast aangestelde dragers van den רָקִיעַ, van den hemeltroon. Jahwe heet dus ישֵׁב הַכְּרוּבִים, als degene die hoog in den hemel zetelt op de cherubs, m. a. w. als de machthebbende in den hemel, die, als bezitter des

1) *Theol. Tijds.* X. *bl.* 39 *verv.*
2) *Theol. Tijds.* X, bl. 54. *verv.*

hemels, het al gebiedt. Dat deze uitdrukking niet zeer algemeen in gebruik kwam, was het gevolg, eensdeels daarvan, dat zij, verkeerdelijk opgevat, gebezigd werd van Jahwe's wonen bij de ark, waarvan zij evenwel niet dan zeer oneigenlijk gebruikt kon worden, anderendeels daarvan, dat men in het „Jahwe Zebaöth" een geliefkoosde uitdrukking bezat, waardoor nagenoeg dezelfde gedachte werd weergegeven.

Meenden wij in de formule יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים reeds een aanduiding te vinden, dat er langzamerhand een wijziging had plaats gegrepen in Israëls voorstelling van de cherubs, het komt mij waarschijnlijk voor, dat ook in andere opzichten de voorstelling, die men van deze wezens had, in den loop der tijden verandering onderging.

Wat hunne gestalte betreft, geloof ik, dat de teksten ons gebieden aantenemen, dat zij oorspronkelijk niet in menschelijke gestalte gedacht werden, maar dat eerst later deze gedaante hun toegeschreven is. Vooreerst worden de cherubs, in onderscheiding van de serafs, nooit sprekende ingevoerd; verder is er in de beschrijving van de tempelcherubs, zooals we die 1 Kon. VI : 23 verv. aantreffen, geen enkele uitdrukking te vinden, die ook maar in de verte aan een menschelijke gestalte doet denken, want de woorden, welke Thenius en Riehm aanleiding geven, om hun menschelijke gedaante toeteschrijven, worden bij den Chronykschrijver alleen gevonden (וְהֵם עֹמְדִים עַל רַגְלֵיהֶם, 2 *Chron.* III : 13). Den cherub, op welken Jahwe volgens Ps. XVIII : 11 rijdt, hebben we ons eer onder het beeld eens vogels, dan onder dat eens menschen te denken, en als we lezen (*Gen.* III : 24) van cherubs, die Gan-Eden bewaakten, met een bliksemend zwaard nevens zich (וְאֵת), dan ligt de onderstelling voor de hand, dat de cherubs geen wezens waren, die een hand ter hunner beschikking hadden, daar anders allicht den bewakers van den hof dat zwaard in de hand gegeven was.

Nu is het zeker, dat de jongere geschriften een mensche-

lijke gedaante aan de cherubs toekennen, maar tevens meen ik, dat ze dat dikwijls zóó doen, dat ze duidelijk toonen, dat deze de oorspronkelijke gestalte dier wezens niet was. Ezechiël b. v. zegt van zijne cherubs (I : 5): „zij hadden de gelijkenis van een mensch," en toch worden ze herhaaldelijk חַיּוֹת geheeten (vs 5, 14, 19, 22); hij schrijft hun menschenhanden toe (vs. 8), maar waartoe die moeten dienen ziet men niet, want als de vurige kolen van tusschen de cherubs moeten worden weggenomen om op de stad te worden geworpen, dan is het niet de cherub, zooals een interpolator van Ezech. X : 6—8 wilde, [1]) maar een ander hemelsch wezen, dat zijn hand moet uitsteken, om de kolen te grijpen en te werpen. Bovendien, als Ezechiël zijnen cherubs vier aangezichten, in de eerste plaats dat eens menschen, geeft, en verder die van leeuw, os en arend, dan is de vraag gerechtvaardigd: zoude een Israëlietisch profeet, in geval hij menschvormige wezens in Jahwe's nabijheid had aangetroffen, dezen hebben durven maken tot חַיּוֹת? is het niet veel waarschijnlijker, dat hij dierlijke gestalten wilde vermenschelijken, zoodat dus het menschelijk aangezicht niet het oorspronkelijke, eenige aangezicht dezer wezens was, maar tot de nieuw bijgevoegde behoort? Als we nu lezen, dat op de מְכֹנוֹת in den tempel, die in dezen, zooals we zagen, Ezechiël tot voorbeeld dienden, naast de cherubsfiguren ook afbeeldingen van leeuwen en runderen voorkwamen (1 *Kon.* VII : 29, 36), dan ligt het voor de hand te vermoeden, dat het vierde aangezicht, dat van den arend (נֶשֶׁר), het eenige, dat nog verklaard moest worden, het oorspronkelijke cherubsaangezicht was [2]). Ook Jozefus [3]), ofschoon hij zegt,

---

1) Zie Hitzig *Ezechiël, S.* 70 f.

2) Opmerking verdient nog, dat Ezechiël, waar hij de cherubsfiguren op de wanden van zijn nieuwen tempel vermeldt (XLI : 19), aan welke hij natuurlijk slechts twee aangezichten kon geven, daarvoor kiest het menschen- en het leeuwengezicht. Waarom noemt hij niet, zooals natuurlijk scheen, twee volgens Ez. 1 : 10 aan elkander tegenovergestelde gezichten, hetzij dat van mensch en arend, of dat van rund en leeuw? Zou het ook zijn, omdat hij in het nieuwe heiligdom, niet slechts het beeld der runderen, maar ook het vogelsaangezicht wilde weren?

3) *Oudh.* VIII, *Hdst.* III.

dat niemand kan zeggen of gissen van hoedanige gestalte de tempelcherubs waren, geeft een niet geheel onbelangrijke bijdrage tot bevestiging van het vermoeden, dat zij vogelsaangezichten hadden. Immers, terwijl volgens 1 Kon. VII op de מְכֹנוֹת afbeeldingen waren van leeuwen, runderen en cherubs, noemt deze schrijver in plaats van cherubs arenden. Op welk gezag Jozefus dat doet weten we niet, maar in verband met het opgemerkte komt het ons voor, dat Jozefus hier een juiste overlevering volgde. — Trouwens, ook in de Assyrische mythologie komt een goddelijke vogel voor, die symbool is van den stormwind en die als een geweldig strijder wordt voorgesteld, daar een assyr. vorst zijn aanvallen op zijne vijanden met die van den goddelijken vogel *Zu* vergelijkt [1]). Ook de elders voorkomende vreemde gevleugelde gestalten, met koppen van vogels, die door Tiamat opgevoed, machtig werden op aarde, schijnen met de zoogenaamde zeven winden in verband te staan [2]).

Deze wijziging van de gestalte der cherubs schijnt te hebben plaats gehad voor een goed deel onder den invloed van Jez. VI. De cherubs werden meer en meer gelijk gemaakt aan de serafs, die volgens Jezaja stonden om Jahwe's troon. Als we bij Ezechiël lezen (I: 11), dat de cherubs vier vleugelen hadden, twee om den troon te dragen en twee om hun lichaam te bedekken, terwijl de tempelcherubs slechts twee vleugelen hadden, die naar rechts en links waren uitgebreid, dan ligt het voor de hand te onderstellen, dat de profeet in dezen de serafs tot voorbeeld nam, die ook vleugelen hadden, om hunne voeten te bedekken (*Jez.* VI: 2). 't Is waarschijnlijk, dat ook de menschelijke gestalte van de serafs op de cherubs is overgegaan; want de eersten werden volgens de beschrijving van Jezaja zeer zeker in menschelijke gedaante gedacht. Dat wij niet ten onrechte aan een invloed van de voorstelling der serafs op die der cherubs denken, blijkt ook

---

1) Zie Geo. Smith's *Chaldäische Genesis*, *S.* 108 en 109.
2) *Verg.* het door Smith vertaalde fragment *S.* 95, *z.* 10—19 en *S.* 98.

daaruit, dat ook de beschrijving van de cherubs op de כַּפֹּרֶת in den tabernakel in meer dan een opzicht vervaardigd is onder den invloed van Jez. VI. Ieder weet, dat, volgens Exod. XXV : 18—20 en XXXVII : 6—9 de cherubs in den tabernakel niet naast de ark stonden, maar op het verzoendeksel zelf vervaardigd waren. Waartoe deze wijziging? Alleen, omdat bij de gedurige verplaatsing van den tabernakel, de cherubs zoo gemakkelijker te vervoeren waren? Maar deze zwarigheid was niet onoverkomelijk, en bovendien behoefde de priesterlijke wetgever, die immers geen werkelijken tabernakel beschreef, met deze bezwaren der praktijk niet te rekenen [1]). Ik kan niet anders dan gelooven, dat deze veranderde plaatsing der cherubs bij den jongeren auteur gevolg is van een gewijzigde beschouwing dier wezens. De cherubs in den tabernakel zijn niet meer bewakers van de godheid of van de heilige plaats: wel worden ook in den tabernakel cherubsfiguren vermeld op de over den tabernakel hangende gordijnen en op het voorhangsel, maar slechts ter loops worden ze genoemd te midden van stoffen van allerlei kleur, zoodat zij alleen als middelen ter versiering schijnen te zijn aangebracht (*Exod.* XXVI : 1, 31; XXXVI : 8, 35), ja, zoo weinig belangrijk worden ze door dezen auteur geacht, dat de cherubs op de gordijnen, waarover nog drieërlei andere bedekking werd heengehangen, onzichtbaar moesten blijven [2]). De cherubs in het allerheilige breiden niet over de gansche breedte der heilige plaats, maar alleen over het verzoendeksel hun vleugelen uit; daarheen zijn ook hunne aangezichten gekeerd; en als we nu bedenken dat dat verzoendeksel de troon is der godheid, die daarop verschijnt en van tusschen de cherubs zijn woord spreekt, dan kunnen we niet anders zien, of de cherubs zijn hier gedacht als een soort van engelen, die Jahwe's troon omgeven en hier staan als de serafs van Jez. VI. Evenals de serafs met twee vleugelen hun aangezicht be-

---

1) De eischen van de praktijk worden door dezen auteur ook geheel uit het oog verloren, waar hij prachtige gordijnen den tabernakel laat bedekken, die òf zelve onzichtbaar moeten blijven, òf noodwendig andere versieringen bedekken moeten.

2) *Verg.* Graf. *A. W. S.* 61.

dekken, breiden ook deze cherubs hunne vleugelen uit naar omhoog; evenals de serafs elkander toeroepen en dus het gelaat naar elkander hebben toegekeerd, zoo wordt ook van de cherubs in den tabernakel, in onderscheiding van die in den tempel, gemeld וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל־אָחִיו; Jahwe spreekt tot Jezaja, terwijl hij tusschen de serafs is gezeten, in den tabernakel spreekt God מִבֵּין הַכְּרוּבִים; en eindelijk, terwijl de cherubs de כַּפֹּרֶת bedekken, zijn het ook de serafs, die door kolen van het altaar Jezaja's lippen reinigende, verzoening teweeg brengen (vs. 7, uwe zonde תְּכֻפָּר). Genoeg, om te doen zien, dat de cherubs in den tabernakel, juist in datgene, waarin ze van de tempelcherubs verschillen, afhankelijk zijn van de serafs. Voor den priesterlijken wetgever schijnen de cherubs op de ark geen andere beteekenis te hebben dan de serafîm hadden voor Jezaja. Beide soorten van hemelwezens zijn wachters om Jahwe's troon, die, in plaats van de godheid of de heilige plaats te beschermen, de zoenmiddelen bewaren en hier den hoogepriester, daar den profeet in staat stellen om zonder gevaar het woord aantehooren van de godheid, die van tusschen zijne trawanten hem toespreekt.

In later dagen zijn de kenmerkende eigenschappen van cherubs en serafs nog meer van de eene soort op de andere overgedragen, zooals o. a. blijkt uit Openb. IV : 6—8. De vier dieren, die volgens deze plaats rondom Gods troon staan, met hunne oogen van achteren en van voren, zijn zonder twijfel de vier חַיּוֹת van Ezechiël: de vier gezichten, welke Ezechiël aan elken cherub toekent, verdeelt Johannes over de vier ζῶα, maar het zijn dezelfde; de oogen van achteren en van voren, welke Johannes aan zijne ζῶα geeft, had Ezechiël voor zijne „dieren" niet noodig, maar vinden wij bij hem in de raderen weer. Maar tevens dragen de ζῶα van Johannes de gelijkenis der serafs: met dezen hebben zij gemeen de zes vleugelen en verder de lofprijzing Gods. Hier treffen we dus wezens aan, naar de gelijkenis der cherubs beschreven, die zoozeer hun oorspronkelijke beteekenis hebben verloren, dat zij sprekende, lofzingende hemellingen zijn geworden. Slechts op deze voorwaarde, dat de cherubîm hun oude natuur aflegden en hun eigenaardig

karakter prijs gaven, konden zij worden opgenomen, en vonden zij werkelijk een plaats in het steeds grooter wordend engelenheir.

Februari 1879. W. H. Kosters.

DE GEMEENTE TE ROME TIJDENS HET LEVEN DER APOSTELEN VOLGENS STRAATMAN [1]).

Vele lezers van dit Tijdschrift hebben zeker met het jongste werk van Straatman reeds kennisgemaakt. Er bestond reden om van hem te verwachten, dat hij over menig duister punt in de oudste geschiedenis der gemeente te Rome eenig licht zou doen opgaan. En na de lectuur geloof ik niet, dat iemand hem den lof van groote scherpzinnigheid zal ontzeggen, aan zijn vroegere werken zoo dikwijls toegekend. Al mogen velen tegen meer dan één zijner resultaten bezwaren hebben, zij zullen moeten toestemmen, dat hij een meester is in de „Combinationsgabe" en uitnemend de kunst verstaat, om zijn lezers te boeien. Wie in de oud-christelijke letterkunde belangstelt, mag dit boek niet ongelezen laten.

Om meer dan één reden komt het ons minder wenschelijk voor, het geheele werk hier te bespreken. Wij zouden de ruimte, aan een artikel in een Tijdschrift gegund, verre moeten overschrijden. Een geschrift, dat haast op ieder punt van de door oudere en nieuwe kritici gehuldigde gevoelens afwijkt, verdient door verschillende personen te worden beoordeeld. De tweede Afdeeling, welke van Clemens Romanus tot het jaar 120 loopt, laten wij dus zooveel mogelijk rusten.

Een paar opmerkingen mogen aan deze kritiek voorafgaan.

De heer Straatman is niet op de hoogte van de literatuur van zijn onderwerp. Dit bleek reeds uit zijn kritische studiën over 1 Corinthen. Sommige plaatsen werden voor onecht of geïnterpoleerd verklaard, waarover vroeger door anderen

1) *De gemeente van Rome tijdens en onmiddellijk na het leven der apostelen* (1878)

hetzelfde oordeel was geveld. Maar de namen zijner voorgangers werden niet altijd genoemd. Het had soms den schijn, alsof hem de eer der ontdekking toekwam [1]).

Prof. Loman wees er op, dat Straatman in zijn „Paulus" van hoogst verdienstelijke werken geen notitie had genomen. Uiterst humaan sprak hij den wensch uit, dat de schrijver in het vervolg van den arbeid van wetenschappelijke mannen gebruik zou maken [2]). Heeft Str. in zijn jongste werk dien raad ter harte genomen? In de Voorrede luidt zijn antwoord: „ik moet erkennen, dat ik, sedert ik zelfstandig aan het navorschen ben gegaan, de lektuur van hetgeen door anderen werd verricht, wel niet geheel heb gestaakt, maar toch verre van geregeld voortgezet. Niet dat ik iets aan hunne verdiensten wil te kort doen, maar eensdeels ontbrak het mij aan tijd en gelegenheid om mij met hunnen arbeid bezig te houden, en voornamelijk hield mij de overweging terug, dat zij een anderen weg bewandelende, mij van geen bijzonder nut voor mijne nasporingen zouden zijn. In hoeverre ik daardoor iets berispelijks heb gedaan, moge de inhoud mijner geschriften beslissen. Heb ik niets meer gevonden dan wat anderen reeds vóór mij aan het licht hebben gebracht, dan zou ik wellicht de beschuldiging van met geleende veeren te pronken niet geheel kunnen ontgaan. Is echter het tegendeel het geval, dan zie ik waarlijk niet in, hoe mijne zelfstandigheid eene miskenning kan zijn van anderer arbeid. Dat voor het overige aan de groote meesters der kritiek door mij betamelijke hulde is bewezen, zult gij bij lezing mijner historische studie erkennen." [3])

Deze verdediging komt mij geheel onvoldoende voor. Dat Straatman zelfstandig zijn weg bewandelt, wie zal het afkeuren? Wij verlangen van hem ook geen geleerde citaten.

---

1) Een paar voorbeelden: 1 Cor. 11: 10 wordt aan een vreemde hand toegekend. Maar de lezer vernam niet, dat deze plaats reeds aan sommige kritici uit het einde der vorige eeuw verdacht voorkwam.

Het betoog wordt geleverd, dat 2 Cor. 6 : 14 — 7 : 1 onpaulinisch zijn. Dat reeds Ewald en Holsten de gansche pericoop voor onecht hadden verklaard, wordt niet vermeld.

2) *Theol. Tijdschrift*, 1874, p. 554, 555.

3) p. XI en XII.

Maar het gaat niet aan, om mannen als Hilgenfeld, Lipsius, Holtzmann, Holsten, Pfleiderer, Renan — om slechts enkele vreemden te noemen — totaal te ignoreeren. Welke schrijvers worden in dit werk aangehaald en bestreden? Ter eener zijde Olshausen, de Wette, Neander, Meyer, ter anderer Baur en Schwegler. De naam van Baur wordt steeds met eerbied genoemd. In de polemiek tegen hem wordt — bijna tot vervelens toe — aan zijn groote verdiensten en scherpzinnigheid hulde gedaan. Gansche bladzijden worden uit zijn „Paulus" van 1845 geciteerd,[1] die gedeeltelijk gerust achterwege hadden kunnen blijven, daar andere kritici reeds hun bedenkingen daartegen hadden ingebracht. Hoe kan de schrijver beweren, dat hij aan deze betamelijke hulde heeft gebracht, daar hij ze niet kent? Of is 't reeds uitgemaakt, dat in de laatste dertig jaren geen meester der kritiek is opgestaan?

Zoo maakt het, om uit vele voorbeelden een enkel te kiezen, een vreemden indruk, wanneer wij Straatman zijn gevoelen over den brief aan de Philippensen hooren verdedigen tegenover dat van Baur, hetwelk in bijzonderheden wordt medegedeeld. Op zulk een wijze maakt hij zich zijn taak wat al te gemakkelijk. Is het niet door de latere bestrijders van de echtheid van den brief toegestemd, dat de argumenten van Baur geheel onvoldoende zijn en de handhavers der echtheid tegenover hem gemakkelijk hun gevoelen konden verdedigen? Mag iemand het doen voorkomen, alsof sedert Baur niets nieuws over dezen brief is geschreven?[2]

Het verblijf van Johannes in Klein-Azië is in het oog van Straatman een feit, waaraan groote beteekenis wordt gehecht[3] Maar zijn de bedenkingen van Keim, Holtzmann, Scholten e. a. van zoo luttel beteekenis, dat zij niet eens verdienden vermeld te worden?

Over de Petrus-sage schijnt na Baur geen licht te zijn opgegaan.

---

1) Het is opmerkelijk, dat zelfs de tweede editie van dit werk, in 1866 uitgegeven, waarin eenige wijzigingen zijn gebracht, aan Straatman onbekend schijnt te zijn.

2) Zoo blijft ook Str., als hij Efezen en Colossensen bespreekt, bij Baur staan. Van de degelijke studiën van Holtzmann en Hönig is geen notitie genomen.

3) p. 57, 85, 101.

Het is dus voldoende, om zijn gronden tegen het verblijf en den marteldood van den apostel te Rome te weerleggen. In een Aanteekening [1]) wordt alleen met een enkel woord melding gemaakt van den strijd, eenige jaren geleden tusschen Zeller en Hilgenfeld over die quaestie gevoerd. Maar nieuwe feiten en gronden zijn door hen niet aangevoerd. Het schijnt zelfs overbodig den lezer te herinneren, waar hij de briefwisseling kan naslaan. Dat o. a. Lipsius in meer dan één werk getoond heeft van deze quaestie een opzettelijke studie te hebben gemaakt, bleef aan Straatman onbekend [2]).

De heer Straatman heeft meer dan eens geklaagd, dat van zijn werken zoo weinig notitie wordt genomen. Ik geloof, dat hij daartoe volkomen recht had. Maar draagt hij daarvan niet voor een deel althans zelf de schuld? De bedenkingen, die tegen hem werden ingebracht, gaat hij met zeker voornaam stilzwijgen voorbij. De vroeger door hem verdedigde gevoelens worden na de kritiek, daarop geleverd, bij vernieuwing uitgesproken. Niemand zal hem het recht daartoe betwisten. Maar zou men niet verwachten, dat althans met een enkel woord werd te kennen gegeven, dat de argumenten zijner bestrijders, hoewel te licht bevonden, toch ook gewogen waren?

Men kent Straatman's opvatting omtrent het ontstaan van Paulus' evangelie, in zijn voorlaatste werk uitvoerig verdedigd. Eerst zes jaar na zijn bekeering is hij de apostel der Heidenen geworden. Dr. Blom heeft dit gevoelen op degelijke gronden, zooals van hem te verwachten was, bestreden [3]). In zijn jongste werk handhaaft S. zijn gevoelen, zonder een enkele bedenking te weerleggen; zelfs de naam van zijn bestrijder wordt niet genoemd!

Vóór eenige jaren gaf Straatman zijn beschouwingen over den brief aan de Romeinen [4]). Daar de gemeente te Rome

---

1) p. 99.

2) Vgl. *Chronologie der römischen Bischöfe*, 1869; *Die römische Petrus-sage*, 1872; *Petrus nicht in Rom.* in *Jahrb. für prot. Theologie*, 1876, p. 561—645.

In 1873 gaf Volkmar een lezenswaardig boekje: *Römische Papstmythe.*

3) *Theol. Tijdschrift* 1875, p. 1—44.

4) *Theol. Tijdschrift* 1868. p. 24. verv.

volgens hem een zuiver joodsch-christelijke was, moesten H. 12—14 uit den brief verwijderd worden. Niemand betuigde zijn instemming met dit gevoelen, terwijl het door mij opzettelijk bestreden werd [1]). Wat doet nu de heer Straatman in het voor ons liggende werk? Hij schrijft: „gelukkig komen de geleerden meer en meer tot de overtuiging, dat het stuk H. 12—14 ontegenzeggelijk een gedeelte is van een ander paulinisch schrijven." [2])

De eerste Afdeeling, waarin de gemeente te Rome tijdens het leven der apostelen behandeld wordt, loopt van het jaar 45 of 46 tot 80. De argumenten voor de vroegtijdige stichting dier gemeente komen ons niet afdoende voor. Wij staan er slechts even bij stil.

Over het jaar, waarin het edict van Claudius tegen de Joden werd uitgevaardigd, bestaat, zooals ieder weet, verschil van gevoelen. Straatman meent, met behulp der Handelingen, den juisten tijd te kunnen bepalen. Zijn redeneering komt hierop neer: in 52, gelijk hij vroeger aantoonde, ondernam Paulus uit Corinthe zijn tweede reis naar Jeruzalem; volgens Hand 18 : 11 bleef hij te Corinthe 1½ jaar, zoodat hij er in 50 gekomen moet zijn. In ditzelfde jaar werd ook het decreet van Claudius uitgevaardigd, daar Aquila en Priscilla bij Paulus' komst pas uit Italië waren aangekomen. Deze waren bij hun vlucht uit Rome reeds Christenen, daar er anders voor Paulus geen reden bestond, om zich juist bij hen aan te sluiten. Deze meening wordt bevestigd door Hand. 18 : 26, waaruit blijkt, dat zij den weg Gods kenden. Tusschen het edict, waardoor in de eerste plaats „de hoofden en belhamels, die door de prediking van Christus de oorzaak waren der gisting" werden verbannen en de stichting der gemeente moeten eenige jaren verloopen zijn, zooals ook blijkt uit de verklaring van Paulus, (Rom. 15 : 23) „dat hij reeds vóór vele jaren groot verlangen had gehad om tot de Romeinen te komen." Deze

1) t. a. p. p. 310 verv. 2) p. 25.

brief werd geschreven in het najaar van 56 of in het voorjaar van 57 [1]). De „vele" jaren komen eerst tot hun recht, wanneer wij den apostel bij zijn kennismaking met Aquila en Priscilla voor het eerst de gedachte laten opkomen, om zelf naar Rome te reizen, vooral op grond van de mededeelingen, die de beide vluchtelingen hem omtrent de toestanden aldaar deden. Het verlangen naar Rome kon natuurlijk niet bij den apostel opkomen, voordat hij wist, dat daar de grondslag eener gemeente gelegd was.

Wij kunnen Straatman's gevoelen, dat hij in zijn „Paulus" verdedigd heeft, niet deelen. Wij plaatsen Paulus' komst te Corinthe in het jaar 54, zijn brief aan de Romeinen in 59, doch zouden te uitvoerig worden, wilden wij hierover met hem in discussie treden. Maar ook voor hen, die het hierin met hem eens zijn, kan zijn bewijsvoering niet overtuigend heeten. Het is mogelijk, dat Aquila en Priscilla te Rome reeds Christenen waren, maar bewezen is dit niet. Het beroep op Hand. 18 : 26 is van geen beteekenis, daar zij eerst te Efeze met Apollos kennismaakten, wien zij den weg Gods nauwkeurig uitlegden. Zij kunnen zeer goed gedurende Paulus' verblijf te Corinthe tot het Christendom zijn gebracht. Dat de apostel, toen hij aan de gemeente te Rome schreef, reeds vele jaren het verlangen gekoesterd had, om haar te bezoeken, kan slechts hij verzekeren, die de echtheid van Rom. 15 durft handhaven. In Rom. 1 : 13 schrijft Paulus, dat hij *dikwijls* voornemens was tot de Christenen te Rome te komen. Hoe lang er tusschen het ontstaan dier gemeente en het edict van Claudius verloopen is, kan natuurlijk niemand bewijzen. Een tijdruimte van een paar jaren is even mogelijk als een van vier of vijf jaren.

Met welk recht de *terminus ad quem* van het apostolisch tijdvak in het jaar 80 wordt gesteld, is niet duidelijk. De schrijver geeft van zijn gevoelen geen rekenschap [2]).

---

1) Elders (p. 18) heet het, dat Paulus zijn brief aan de Romeinen geschreven heeft vier of vijf jaren na het edict van Claudius: dus in 54 of 55.

2) Een nauwkeurig overzicht van de grenzen van het apostolisch tijdvak volgens oudere en nieuwere schrijvers wordt door Keim gegeven in zijn Verhandeling: *Grenzpunkte und Wendepunkte des apostolischen Zeitalters*, opgenomen in zijn laatste werk: *Aus dem Urchristenthum*, 1878.

De gemeente te Rome vóór Paulus' komst was volgens Straatman geen gemengde, gelijk gewoonlijk wordt aangenomen, maar bestond alleen uit Judaïsten. Laat ons zien, of het hem gelukt is, deze stelling te bewijzen.

Tot de meest afdoende gronden rekent hij het verhaal Hand. 28 : 17—29. Bij de uitvoerige weerlegging van Olshausen, die ook hier de geloofwaardigheid van den auteur der Handelingen zoekt te redden, behoeven wij niet stil te staan. Maar ook Baur's gevoelen is onhoudbaar. Terecht vindt deze in het kerkelijk belang, waaraan de schrijver der Handelingen zijn geschiedenis van den apostolischen tijd dienstbaar maakte, den sleutel van de beschrijving in Hand. 28. Evenals hier, stelt de Paulus der Handelingen zich altijd tot regel, om niet eer tot de Heidenen te gaan, voordat hij bij de Joden schipbreuk geleden en de ervaring verkregen heeft, dat Israël van zijn prediking niet gediend was. Zoo verraadt de auteur duidelijk zijn doel, om Paulus als den apostel der Heidenen te rechtvaardigen. En dit is het punt, waar de Handelingen en de brief aan de Romeinen elkander raken. Volgens Straatman kan Baur's betoog eerst dan overtuigend heeten, wanneer de gemeente te Rome alleen uit Judaïsten bestond en niet, gelijk de geleerde uit Tubingen het voorstelt, voor een deel ook uit Christenen uit de Heidenen. Ook de brief is in het laatste geval onverklaarbaar. Ware de zending onder de Heidenen reeds vóór Paulus door zijn leerlingen met gunstig gevolg ter hand genomen, dan zouden de Judaïsten zich óf tegen die zending niet verzet óf aan de bekeerde Heidenen de broederlijke gemeenschap ontzegd hebben. In het eerste geval was de brief overbodig, daar Paulus dan zijn zending onder de Heidenen niet had behoeven te rechtvaardigen; in het tweede zou hij geheel vruchteloos zijn geweest. Baur's karakterbeschrijving van de romeinsche Judaïsten, die zooveel vrijzinniger waren dan hun geestverwanten elders en er niet aan dachten aan Paulus de apostelwaardigheid te betwisten, die de bekeerde Heidenen niet met de besnijdenis lastig vielen, vollen vrede hadden met de zending onder de Heidenen, maar zich alleen ongerust maakten over den opgang, dien het evangelie onder de Heidenen vond, is een redmiddel, om zich aan de beantwoording van lastige vragen te onttrekken.

Wij staan hier een oogenblik stil. Of de voorstelling van Baur in elk opzicht juist is, doet hier niets ter zake. Hij heeft over de gemeente te Rome en den aan haar gerichten brief niet het laatste woord geschreven. Zijn beschrijving van de romeinsche Judaïsten zouden wij ook niet gaarne voor onze rekening nemen. Toch geeft zelfs Straatman toe, dat zij zich gunstig onderscheidden van hun geestverwanten in Palestina en Azië, dat Paulus althans meer dan één reden had, dit te veronderstellen. „Hij herinnerde zich, wat Aquila en Priscilla hem van de hevige vijandschap der romeinsche Joden tegen hunne geloovige volksgenooten hadden verhaald. Op grond daarvan berekende hij, dat die Judaïsten wellicht ontvankelijker zouden wezen voor eene breedere opvatting van het evangelie, en na de ervaringen, die zij hadden opgedaan, minder hardnekkig aan hunne joodsche vooroordeelen zouden vasthouden. Zelven door de ongeloovige Joden verstooten, zouden zij wellicht meer geneigd zijn de gemeenschap met hun volk te laten varen, en met de geloovig gewordene Heidenen zich tot eene nieuwe christelijke gemeente te vereenigen. Zij hadden dit boven de elders wonende Judaïsten vooruit, dat hun reeds was gebleken, hoe het belijden van Christus gepaard kon gaan met een prijsgeven des Jodendoms. Zij konden althans ondersteld worden op den weg te zijn gebracht, die tot dat inzicht moest leiden. Dat Paulus in die onderstelling schrijvende zich niet geheel bedroog, toont ons de welwillende ontvangst die hij te Rome vond, daar deze werkelijk zijn goede meening omtrent de meerdere ontvankelijkheid dier Christenen voor zijn evangelie scheen te staven [1]).” Of zijn verwachting later zou blijken al te hoog gespannen te zijn geweest, doet hier niets ter zake. Toen hij zijn brief schreef, koesterde Paulus, ook volgens Straatman, de hoop, dat de Joodsch-christenen te Rome voor zijn evangelie gewonnen zouden worden.

Het is mij volkomen onbegrijpelijk, hoe de geleerde schrijver kan beweren, dat de brief aan de gemeente te Rome tamelijk overbodig moet heeten, wanneer wij aannemen, dat zij een gemengde was. Om zijn pleidooi te winnen, maakt hij zich aan sterke over-

1) p. 31.

drijving schuldig. Omdat in de wereldstad een klein aantal — niemand beweert, dat dit getal bijzonder groot was — geloovigen uit de voorhuid was, volgt daaruit, dat de zending onder de Heidenen aldaar als een voldongen feit was te beschouwen? Gesteld, dat de Judaïsten te Rome zich tegen de zending onder de Heidenen, om welke reden dan ook, niet verzet hadden, was dan de rechtvaardiging van Paulus' evangelie voor hen overbodig? Moesten niet, zou zijn werkzaamheid niet geheel vruchteloos zijn, voor hen de hinderpalen worden weggenomen, die noodzakelijk ook bij de meest vrijzinnigen onder de Christenen uit de Joden tegen zijn optreden als Heiden-apostel bestonden? En kan men in ernst beweren: wanneer paulinische leerlingen tegen de judaïstische bedenkingen niets vermocht hadden, kon ook de meester vooruit berekenen, dat zijn schrijven vruchteloos zou zijn?

Tegen het gevoelen van Straatman over den toestand der gemeente te Rome vóór de komst van Paulus, bestaat een bezwaar, dat hij evenwel gemakkelijk meent te kunnen wegnemen. Hij geeft toe, dat de vermaningen in Rom. 12—14 niet tot Joodsch-christenen alleen gericht kunnen zijn. Zij veronderstellen de werkzaamheid van Pauliners onder de Heidenen in de wereldstad. Maar deze hoofdstukken bevatten een fragment van een brief aan de Efezen, die verloren is gegaan, terwijl het oorspronkelijk slot van onzen brief in Rom. 15 : 8—33 verscholen ligt. Dit gevoelen, vroeger door hem uitvoerig verdedigd, wordt thans eenvoudig als „een resultaat der kritiek" medegedeeld. Ons lust het niet, de argumenten, die wij daartegen elders hebben aangevoerd, te herhalen. Wij spreken alleen onze verbazing uit over de bewering, dat de geleerden meer en meer tot de overtuiging komen, dat H. 12—14 niet, het grootste gedeelte van H. 15 wel tot den brief aan de Romeinen behooren. Wie zijn toch eigenlijk die geleerden? Ik geloof, dat zij alleen in de verbeelding van Straatman bestaan. Onder hen, die in de laatste jaren den ganschen brief of de beide laatste hoofdstukken besproken hebben, o. a. Volkmar, Lucht, Hilgenfeld, Lipsius, Holsten, Holtzmann, Scholten, heeft niemand getoond tot die overtuiging gekomen te zijn. Verdienden zulke mannen eenvoudig geïgnoreerd te worden?

Een enkel woord slechts over Rom. 11. Voor de samenstel-

ling der oudste romeinsche gemeente kan daaruit volgens Str. niets blijken. Het betoog, hier geleverd, zou zijn volle kracht behouden, ook al ware er te Rome geen enkele Christen uit de Heidenen. Israël als volk wordt hier tegenover de Heidenen als zoodanig geplaatst. Ik begrijp niet, hoe vs. 13, 17—30 tot voormalige Joden kunnen zijn gericht. Moest hun het mysterie, dat er gedeeltelijk een verharding over Israël gekomen is, totdat de volheid der Heidenen zou zijn ingegaan, worden bekend gemaakt, opdat zij niet wijs zouden zijn bij zich zelve? Waren zij eertijds Gode ongehoorzaam geweest? Mij komt dit hoofdstuk onverklaarbaar voor, wanneer geen Heiden-christenen, al vormden zij verreweg de minderheid, te Rome gevonden werden.

In zijn overtuiging, dat de gemeente te Rome uitsluitend uit Judaïsten bestond, wordt Straatman bevestigd door het verhaal in Hand. 28. „De schrijver der Handelingen is hier de gezaghebbende getuige, die ons het recht geeft van een feit te spreken." [1]) Zijn bericht is geschiedkundig, wanneer wij van de samenkomst met de voornaamste Joden een vergadering maken met de hoofden der joodsch-christelijke gemeente. Eenigen waren hem tot Appiusmarkt en de drie tabernen tegemoet gereisd, waarop de apostel God dankte en moed greep. (vs. 15). Zijn brief had dus een gunstigen indruk gemaakt; de lezers waren met belangstelling voor den hun onbekenden evangelieprediker vervuld. Geen wonder, dat Paulus na zulk een gulle ontvangst zoo spoedig mogelijk een vergadering belegde. Zij was de noodzakelijke aanvulling van zijn brief, waarin hij slechts in het algemeen zijn beginselen ontvouwde, zijn evangelie rechtvaardigde en de Judaïsten voor zijn werkzaamheid gunstig poogde te stemmen. Om geen slapende honden wakker te maken, had hij alles, wat onnoodig aanstoot kon geven, verzwegen. Voor het samenroepen dezer bijeenkomst bestond nog een andere reden: Paulus was bevreesd, dat uit Judea kwade geruchten omtrent hem gekomen waren; misschien had hij in de drie dagen van zijn verblijf te Rome reeds het een en ander vernomen, dat hem stof gaf tot bezorgheid. Maar de Judaïsten

---

1) p. 26.

stelden hem gerust: nóch per brief nóch door persoonlijke mededeeling van een der geloovigen hadden zij iets omtrent hem gehoord. Alleen wisten zij, dat de secte, waarvan hij het hoofd was, overal werd tegengesproken.

De verklaring, door Straatman van de raadselachtige bijeenkomst in Hand. 28 gegeven, mag zeker uiterst scherpzinnig heeten. Toch kunnen wij daarmede niet instemmen.

De opmerking, „dat Hand. 28 alleen dan slot en zin heeft, als wij den apostel Paulus tot den eersten maken, die te Rome het evangelie aan de Heidenen heeft gepredikt," [1]) zal allerminst voor Str. iets kunnen bewijzen. In een boek, waarvan hij getuigt „dat het zoo duidelijk in zijne berichten de bewijzen eener opzettelijke verdraaiing der historische waarheid vertoont," [2]) kon licht een verhaal voorkomen, dat zonder slot en zin is. Het mag bevreemdend heeten, dat de auteur van zulk een boek als „de gezaghebbende getuige" optreedt.

Ook is de vraag niet ongepast, of hier aan de hartelijke ontvangst te Appius-markt niet te groote waarde wordt toegekend. Waaruit blijkt, dat *οἱ ἀδελφοί* (vs. 15) juist Judaïsten waren? Dit kan alleen hij verzekeren, voor wien het uitgemaakt is, dat de gemeente te Rome geen andere bestanddeelen bevatte. Maar juist dit is het punt in quaestie. En kunnen wij het verklaren, dat de Judaïsten niets omtrent Paulus uit Judea vernomen hebben? (vs. 21). Dit gaat reeds moeielijk, als men met Str. meent, dat er tusschen de verzending van den brief en Paulus' komst ruim één jaar verliep, maar nog moeielijker, wanneer men daartusschen een tijdruimte van drie jaren stelt. En bevatte de brief werkelijk niets dan algemeenheden, zoodat de lezers hun verlangen moesten uitspreken, om van den schrijver te hooren, welke zijn gevoelens waren? (vs. 22). [3]) Al erken ik, dat uit dezen brief een uiterst conciliante geest spreekt, ik kan niet toegeven, dat de schrijver er steeds op uit toont te zijn, om toch vooral geen

1) p. 29. 2) p. 81.

3) In *ἀξιοῦμεν παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι, ἃ φρονεῖς* kan men moeilijk met Str. lezen, dat de Judaïsten begeerig waren om geheel op de hoogte te worden gebracht (p. 28).

slapende honden wakker te maken. Mij dunkt, dan zou hij althans H. 2 en 9—11 weggelaten hebben.

De geschiedenis der gemeente te Rome gedurende het verblijf van Paulus in haar midden is voor ons in nevelen gehuld. De auteur der Handelingen, die zeker in staat was daaromtrent inlichtingen te geven, heeft daarover opzettelijk het stilzwijgen bewaard. De traditie van een reis naar Spanje en een tweede gevangenneming van den apostel vindt tegenwoordig haast bij geen enkelen kriticus geloof. Wie in deze duisternis eenig licht weet te ontsteken, mag zeker op onze dankbaarheid aanspraak maken. Hier geldt, gelijk Straatman terecht opmerkt: „in magnis voluisse sat est.” Hij is de man niet, om zich door de moeielijkheden, aan zulk een bijna hopeloozen arbeid verbonden, te laten afschrikken. „Wij willen al onze krachten inspannen om, zoo mogelijk, het geheim te ontraadselen en het zorgvuldig uitgewischte spoor herstellende, de ware geschiedenis aan het licht te brengen.” [1])

Reeds uit zijn „Paulus” weten wij, dat de schrijver den apostel als vrij man te Rome laat komen. Om niet te uitvoerig te worden, moeten wij de argumenten, tot verdediging dezer stelling aangevoerd, laten rusten. Wij kunnen alleen bij het gevoelen stilstaan, dat hij in zijn laatste werk uitvoerig ontwikkeld heeft: bijna al den tijd van zijn vierjarig verblijf te Rome verkondigde hij aldaar in vrijheid het evangelie aan de Heidenen. Paulus' gevangenschap, waarop zijn dood volgde, was slechts van korten duur en kan hoogstens op een paar weken gesteld worden.

Allereerst heet voor de vrije werkzaamheid des apostels te Rome te pleiten de ondersteuning, die hij tijdens zijn verblijf aldaar uit Philippi ontving (Philipp. 4 : 10—17). Was hij gevangen, dan had hij die ondersteuning niet noodig, daar de romeinsche overheid in dit geval in zijn onderhoud voorzag. Stond hij,

---

1) p. 38.

gelijk de Handelingen beweren, met de Judaïsten op een goeden voet, (waar wordt dit in de Hand. verzekerd?) dan zouden deze hem alle mogelijke verlichting gegeven hebben, waartoe zij in staat waren. Was hij daarentegen als vrij man te Rome onder de Heidenen werkzaam, dan mocht de ondersteuning uit Philippi een ware uitkomst heeten. Van de bekeerde Heidenen wilde hij geen hulp vragen, daar hij anders van zijn beginsel zou afwijken, om in judaïstische gemeenten nooit iets tot zijn levensonderhoud aan te nemen.

Het is ons niet mogelijk, aan dit argument eenige beteekenis toe te kennen. Op de groote moeielijkheden, die de aangehaalde pericoop oplevert, is door de kritici meermalen gewezen. Wat beteekent *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*? (vs. 15). Is de bewering, dat hij van geen enkele gemeente, behalve die te Philippi, ondersteuning had ontvangen, niet in strijd met 2 Cor. 11 : 8, 9? En hoe vreemd laat hij zich over die gave uit! Eerst betuigt hij zijn blijdschap daarover, (vs. 10) maar geeft later te kennen, dat zij onnoodig was, daar hij geleerd had, om gebrek te lijden. Wat de vrienden gegeven hadden, dat was in hun eigen belang, daar zij de vrucht er van zouden inoogsten. (vs. 17). Maar dit daargelaten. Konden dan de Philippensen aan den apostel geen bewijs van vriendschap geven, ook al wisten zij, dat hij van staatswege onderhouden werd? Verzekert hij zelf niet, dat hij geen gebrek leed? (vs. 11).

Het zendingsveld, hetwelk zich voor Paulus te Rome opende, was volgens S. zoo groot, dat hij daar eenige jaren achtereen werkzaam moest zijn. De omstandigheden, waaronder hij daar werkte, waren bovendien alles behalve gunstig. Hij kon zijn post niet verlaten, zonder zijn werk in gevaar te brengen [1]). Zijn evangelieprediking te Rome vond van den kant der Ju-

---

1) Dit is het hoofdbezwaar, dat Str. heeft tegen de reis, die Paulus volgens de traditie naar Spanje zal hebben ondernomen. Zij is ontstaan uit het streven, om den apostel tijd en gelegenheid tot een diep ingrijpende werkzaamheid te Rome te benemen. Wel vermeldt Clemens Romanus (*Ad Corinthios* Ep. I, 5) des apostels reis naar Spanje, maar „zijn gezag is aan zooveel twijfel onderhevig, dat hij als vertrouwbare getuige niet mag gelden.” (p. 49). Ook de aankondiging dier reis in Rom. 15 : 28 is verdacht. Hetzelfde geldt dan zeker ook van vs. 24, al wordt het niet gezegd.

daïsten een even hevig verzet als vroeger te Efeze. Vooral was dit het geval, toen Petrus in de wereldstad kwam, om met het gewicht van zijn apostolisch gezag Paulus' werk te verwoesten.

Uiterst bevreemdend is de bewering, dat zij, die de traditie omtrent Petrus' verblijf te Rome verwerpen, zich door dogmatische redenen hebben laten beheerschen. Volgens Str. laat zich hier zelfs de scherpzinnigste kritiek — hoewel dan onbewust! — door een kerkelijk belang leiden. Is zulk een bewering geoorloofd tegenover mannen als Baur en zoovele anderen, terwijl zij zelve juist het tegendeel verzekeren? En hoe te oordeelen over het volgende betoog: „de voornaamste der apostelen is ontegenzeggelijk Petrus geweest en was deze apostel in waarheid de stichter en eerste bestuurder der gemeente te Rome, dan is die gemeente zeer zeker ook in het bezit der ware echte christelijke overlevering. Haar uit die sterke stelling te verdrijven, is alleen mogelijk, als men bewijzen kan dat Petrus niet te Rome is geweest, waarmede dan alles, wat op dat verblijf gebouwd is ineenstort?" Volgens Str. is alleen hij, die geheel buiten het Christendom staat, bevoegd, om onbevooroordeeld het pleit te beslissen [1]).

De Petrus-sage is vroeger en later, ook in den allerlaatsten tijd, bij herhaling onderzocht. Zij heeft haar bestrijders [2]) en verdedigers gevonden. Straatman bespreekt de gronden, waarop Petrus' verblijf en marteldood te Rome ontkend worden. Jammer, gelijk wij reeds opmerkten, dat hij bij Baur blijft stilstaan. Wel erkent hij, dat de traditie met vele hoogst onzuivere bestanddeelen is vermengd, maar aan haar historischen achtergrond valt volgens hem niet te twijfelen. Laat ons de voornaamste bewijzen, die hij aanvoert, onbevooroordeeld onderzoeken.

De vraag of het zoo onwaarschijnlijk is, dat Petrus den apostel der Heidenen naar het Westen is gevolgd, om tegenover hem het evangelie aan de Heidenen te brengen, daar immers ook zendelingen van Jakobus in Galatië propaganda tegen het Paulinisme maakten en Johannes in Klein-Azië werkzaam was

---

1) p. 51, 52.

2) Ook onder enkele R. C. schrijvers. Zoo heeft o. a. Adalbert Maier in 1847 Petrus' verblijf te Rome ontkend.

in den geest der Apocalypse, kunnen wij veilig laten rusten. Wij merken alleen op, dat een enkel bewijs voor de bewering omtrent den arbeid van den tweeden zuilen-apostel zeker niet ongepast zou zijn geweest na al hetgeen daarover in de laatste jaren geschreven is.

Gretig neemt de heer Straatman nota van de verklaring, door de bestrijders der Petrus-sage afgelegd, dat in 1 Petr. 5 : 13 onder Babylon Rome is te verstaan. Wij moeten evenwel opmerken, dat dit door sommigen ontkend wordt. In een boek als onze Apocalypse, met gloeienden haat tegen Rome vervuld, moge de symbolische verklaring hoogst natuurlijk zijn, in zulk een irenischen brief als 1 Petr. is dit het geval niet. Zoo schrijft o. a. Lipsius: „die mystische Bedeutung van Babylon bleibt möglich, worin aber die Nothwendigkeit dieser Auslegung begründet sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Dass nach der Apocalypse die eigentliche Auffassung von Babylon sich gar nicht denken lasse, ist nur ein petitio principii. Es müsste doch vor Allem erst feststeten, dass es zur Abfassungszeit unseres Briefes in Babylon und Umgebung keine Christen gegeben hat. Wie will man aber dieses angesichts der zahlreichen jüdischen Bevölkerung jener Gegenden wahrscheinlich machen? Für das wirkliche Babylon, beziehungsweise Babyloniën, scheint auch, wie schon öfters bemerkt worden ist, die Reihenfolge, in welcher die Länder Klein-Asiens 1 Petr. 1 : 1 aufgezählt werden, zu sprechen. Es kommt aber noch ein anderer nicht besichteter Umstand hinzu. Nach Babylon versetzen apocryphische Apostelacten, deren allem Anscheine nach jüdenchristlicher Ursprung ihr verhältnissmässig hohes Alterthum verbürgt, den Namensvetter des Simon Petrus, den Apostel Simon Kanaanites. Nach der einheimischen Legende, welche Moses van Chorene aufbewahrt hat, hatte dieser Simon im Jahre 42 u. Z. unter dem Könige Neisch das Evangelium gepredigt. Ich vermuthe nun in dieser Legende zwar keine Verwechselung des Petrus mit dem weit unberühmteren Namensvetter, wohl aber eine spätere Uebertragung der babylonischen wirksamkeit des Simon Petrus auf Simon Kanaanites." [1])

1) Vgl. *Jahrb. für Prot. Theologie*, 1876, p. 575, 576.

Maar gesteld, dat de brief uit Babylon=Rome geschreven is, dan zou daaruit nog niet volgen, „dat even dertig jaren na den dood van Paulus, de traditie omtrent een verblijf van Petrus tegelijk met Paulus te Rome reeds zoo vaststond, dat men een brief van Petrus zonder schroom uit Rome (Waarom die mysterieuse aanduiding?) kon dagteekenen." [1]) Het betoog dat de brief in het jaar 94 geschreven is, komt ons voor niet zeer overtuigend te zijn [2]). Geen enkele poging wordt gedaan tot weerlegging van hen, die den brief kort na de vervolging der Christenen in Klein-Azië onder Trajanus of nog later geschreven achten.

Van de drie uitwendige getuigenissen voor het verblijf en den marteldood van Petrus te Rome komt allereerst de bekende plaats uit den brief van Clemens ter sprake [3]).

Niet zeer vriendelijk klinkt Straatman's bewering, dat de bestrijders der Petrus-sage alles aanwenden, om dit getuigenis van kracht en waarde te berooven. Ook verdient het opmerking, dat sommige verdedigers der sage toegeven, dat men uit genoemde plaats

---

1) p. 58. 2) Vgl. p. 191—193.

3) [῾Ο Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ[ἕνα οὐ]δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπή[νεγκεν] πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πεῖχ]εν, ἑπτάκις δέσμα φορέσας, φύ[γα]δευθείς, λιθασθείς. κήρυξ γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν [τῇ] δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπαλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη ὑπομονῆς γενομένος μέγιστος ὑπογραμμός (Ep. I, 5).

Gelijk bekend is, was deze brief tot voor korten tijd alleen uit den Codex Alexandrinus bekend, die vele lacunes heeft. In 1875 werd door Bryennios de Codex Hierosolymitanus ontdekt, welke in het begin der door ons aangehaalde plaats leest: ὁ Πέτρος. Toen Zeller beweerde, (*Zur Petrusfrage* in *Z. f. w. Th.* 1876, p. 47) dat men tot aanvulling der lacune even goed Ἰάκωβος kan lezen, kende hij waarschijnlijk het laatstgenoemde handschrift nog niet. Ook Straatman toont het niet te kennen. Anders zou hij niet de woorden, die aan de aangehaalde plaats voorafgaan, aldus vertaald hebben: „door nijd en afgunst zijn de grootste en rechtvaardigste zuilen vervolgd geworden en tot den dood gekomen." (p. 73). In Codex A staat alleen: καὶ ἕως θανατο. (Hilgenfeld plaatste in parenthesi: υ ἦλθον). Codex Hier. leest: καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. Clemens schrijft dus niet, gelijk S. beweert, aan nijd en afgunst den dood der zuilen-apostelen toe, maar zegt, dat zij tot den dood gestreden hebben

het martelaarschap van Petrus te Rome niet met zekerheid kan opmaken.

Op welke gronden beweert nu S., dat dit wel het geval is?

Wie ontkent, dat Clemens een getuige is van den marteldood van Petrus, kan hem evenmin als getuige van Paulus' marteldood aanvoeren. Mij dunkt, dat deze conclusie, gesteld dat zij juist ware, niets ter zake doet. Het geldt hier de quaestie, of Petrus volgens de aangehaalde plaats als martelaar gestorven is. Bovendien staan de gevallen niet gelijk. Van Petrus heet het alleen: *καὶ οὕτω μαρτυρήσας*, (met het oog op de *πλ. πόνους*) van Paulus daarentegen: *μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου . . . ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Al geven wij toe, dat volgens Clemens Petrus hoogstwaarschijnlijk den marteldood gestorven is, het valt toch niet te ontkennen, dat zijn woorden meer voor Paulus' dan voor Petrus' martelaarschap pleiten.

Maar de bisschop zegt toch niet uitdrukkelijk, dat Petrus te *Rome* gestorven is.

Volkomen juist, luidt het antwoord, maar vergeet niet, dat dit van Paulus evenzeer geldt. Om niet te herhalen, wat boven gezegd werd, de plaats, waar Paulus den dood vond, wordt toch aangeduid. Laat deze plaatsbepaling onduidelijk zijn, het is toch niet te ontkennen, dat met *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως* Rome *kan* bedoeld zijn.

Aan de volgende bewijsvoering kunnen wij geen groote waarde toekennen: „Clemens leefde en schreef te Rome, en hij nam als zijne voorbeelden de twee apostelen, die hem het best bekend waren. Dit blijkt uit zijn woorden: laat ons voor onze oogen plaatsen de voortreffelijke apostelen. [1]) Het lidwoord vóór „apostelen", in verband met het „voor oogen nemen" toont, dat de schrijver van alle apostelen de twee heeft genomen, omtrent wier uiteinde, als het gevolg van afgunst en nijd, hij volkomen zekerheid had. Maar hoe kan hij die zekerheid hebben, als beider dood niet als onder de oogen der romeinsche gemeente had plaats gegrepen? Juist die kennis onderstelt bij Clemens eene vertrouwdheid met het historisch gebeurde, welke

---

1) λάβωμεν πρὸ 'οφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀποστόλου[ς].

hij alleen dan kon bezitten, als Rome beide apostelen in haar midden had gezien." [1]) Wij vragen: hadden de πόνοι van Petrus, de rampen, die over Paulus gekomen waren, ook onder de oogen der romeinsche gemeente plaats gegrepen? Omtrent deze heeft de apostolische vader ook volkomen zekerheid. En de groote menigte ἐκλεκτοί, οἵτινες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν, (t. a. p. C. 6) waren zij allen onder de oogen der romeinsche gemeente gestorven? Men zal dit toch moeielijk kunnen verzekeren van de heidensche martelaren, de βασιλεῖς en ἡγούμενοι, van de πόλλοι ἐν ἡμῖν παραδεδωκότες ἑαυτοὺς εἰς δέσμα en van de zalige Judith en Esther (t. a. p. C. 55).

Op de vraag, waarom Petrus door Clemens zooveel kariger bedeeld is dan Paulus, geeft S. ten antwoord: er viel zooveel minder van hem te melden. Toen hij onder de Joden het evangelie verkondigde, stond hij haast aan geen vervolgingen bloot. Eerst na het concilie van Jeruzalem kon er voor hem gevaar van lijden ontstaan, maar dit gevaar bleef tamelijk denkbeeldig, daar hij in judaïstische kringen verkeerde. Eerst te Rome geraakte hij in allerlei verwikkelingen.

Maar het blijft dan toch vreemd, dat van die verwikkelingen der laatste jaren, die immers onder de oogen der romeinsche gemeente hadden plaats gegrepen, door den bisschop met geen enkel woord melding wordt gemaakt. En heeft Petrus, gelijk S. beweert, ook te Corinthe eenigen tijd gearbeid [2]), dan kan hij toch niet alleen in judaïstische kringen verkeerd hebben.

Het tweede getuigenis van Dionysius van Corinthe is, gelijk wij vernemen, door de bestrijders der Petrus-sage een weinig verwrongen. Zij hebben hem iets laten getuigen, waaraan hij niet gedacht heeft. Maar tegen Straatman moeten wij opmerken, dat hij den brief te vroeg gedateerd en bovendien onjuist geciteerd heeft. „Dionysius mocht in het jaar 160 van de romeinsche en korinthische gemeenten, als van gemeenten die van Petrus en Paulus dagteekenden, spreken." [3]) Zijn brief bevatte het antwoord op een schrijven van Soter, die te Rome

---

1) p. 79. 2) p. 78. 3) p. 77.

bisschop was tusschen 168 en 175 of 176. [1]) Vóór 170 kan dus de corinthische bisschop niet geschreven hebben.

Had S. de plaats juist aangehaald, [2]) hij zou niet geschreven hebben: „Dionysius zegt niet, dat beide apostelen te zamen naar Rome uit Korinthe zijn gereisd, maar enkel, dat zij, na beiden te Korinthe geweest te zijn, te zamen in Italië hebben geleerd, en niet op hetzelfde oogenblik, maar omstreeks denzelfden tijd den marteldood ondergaan." [3]) Dionysius zegt: te Corinthe *ὁμοίως ἐδίδαξαν*. En staat het vast, dat *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* niet *eodem tempore*, maar alleen *omstreeks denzelfden tijd* kan beteekenen? Ook met Straatman's verklaring van *φυτεία* kan ik moeielijk instemmen; „het woord „planting" moet in ruimeren zin worden genomen, van de apostolische werkzaamheid als zoodanig, welke om haar gewicht van zelf de beteekenis van planten verkreeg. Wil men zich streng aan de beteekenis van planten=stichten houden, dan kan ook Paulus zich niet beroemen de romeinsche gemeente te hebben gesticht, daar hij bij zijne komst in Italië reeds overal gemeenten aantrof." Of Dionysius zich ook omtrent Paulus vergist heeft, doet hier niets ter zake. Ik kan niet anders zien, of de bisschop vindt in den brief van Soter het bewijs, dat de gemeente te Rome de stichting der romeinsche en corinthische gemeenten door Petrus en Paulus als een eenheid beschouwde. Beide apostelen hebben volgens hem te Corinthe gelijkelijk geleerd en zijn gelijktijdig in Italië den marteldood gestorven. Het gaat niet aan, om Dionysius als autoriteit te redden, hem alleen te laten zeggen: Paulus en Petrus zijn te Corinthe geweest en hebben daar gearbeid; Petrus is, evenals Paulus, naar Italië vertrokken, heeft daar gelijk met hem gepredikt en omstreeks denzelfden tijd als deze den marteldood geleden.

---

1) De eerste tijdsbepaling is aan den Catalogus van Eusebius in zijn Kerkgeschiedenis, de laatste aan Hiëronymus ontleend.

2) Zij luidt aldus: *Ταῦτα γὰρ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε· καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν.* (de beide laatste woorden zijn door Str., evenals door Baur in zijn „Paulus" I, p. 257, weggelaten) *ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.*

3) p. 74.

Ik geloof, dat zulk een scherpzinnig exegeet als Straatman dit zelf zou hebben toegegeven, wanneer hij niet coûte qui coûte Dionysius als pleiter voor zijn gevoelen wilde behouden.

Eindelijk komt het getuigenis van Cajus ter sprake [1]. Naar aanleiding hiervan wordt o. a. het volgende opgemerkt: „ik zal niets te kort doen aan de waarde van hetgeen men daartegen pleegt aan te voeren. Dat noch het Vatikaan noch de tuinen van Nero de begraafplaats van den martelaar Petrus kunnen geweest zijn, die bewering komt mij wel wat vermetel voor, als men beginnen moet met te erkennen, dat die plaatsen het hoofdtooneel der neronische vervolging zijn geweest. Waarom kunnen na zulk een bloedbad de lijken der martelaars niet op de plaats zelve begraven zijn? Wij moeten niet voorbijzien, dat de overlevering de twee apostelen niet alleen op verschillende wijze laat sterven, maar ook voor hunne graven geheel uiteenloopende plaatsen aanwijst. Juist dit verschil is een bewijs voor den echt historischen grondslag der romeinsche traditie, en wel verre van daarom hooghartig aan de woorden van den presbyter alle waarde en gezag te ontzeggen, zijn wij hem dankbaar voor de vingerwijzing, waardoor hij den geschiedschrijver in staat stelt raadselen te ontwarren, die tot heden voor onoplosbaar werden gehouden.” [2]

Of de schrijver van oordeel is, dat er ook eenige grond bestaat voor de traditie, volgens welke Paulus buiten de stad op den weg naar Ostia begraven is, vernemen wij niet. Wij kunnen aan het getuigenis van den presbyter uit het begin der derde eeuw geen de minste waarde toekennen. Over de begraafplaats van den martelaar Petrus merkt Lipsius het volgende op: „noch zur Zeit des Damasus (366—384) zeigte man das Grabmal des Petrus in den Katakomben; Damasus schmückte die Stätte mit einer seiner poetischen Inschriften. Die *τροπαῖα* der beiden Apostel, auf welche Gajus verweist, mögen einfache Denksteine gewesen sein, mit denen die Frömmigkeit der römischen Gemeinde schon damals die von der Ueberlieferung

---

1) Bij Eusebius (H. E. II, 25) schrijft hij: *ἐγὼ δὲ τὰ τροπαῖα τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατανικὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ωστίαν, εὑρήσεις τὰ τροπαῖα τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησιάν.*

2) p. 78—80.

bezeichneten Todtestätten geschmückt hatte; mit Eusebius an wirkliche Grabmäler, welche die Gebeine bargen, zu denken, verbietet wieder das alte Martyrologium in der liberianischen Chronik mit seiner Nachricht van der Beisetzung der Leichen unter dem Consulate des Tuscus and Bassus, am 28 Juni 258. Vermuthlich waren die vermeintlichen Gebeine beider Apostel erst damals, oder doch nicht viel früher zum Vorschein gekommen. Aber wie der Leichnam des Paulus auf der Stätte seines Todes an der Strasse nach Ostia beigesetzt worden war, so schien auch Petrus passender als in den Katakomben an dem Orte seiner angeblicben Kreuzigung auf dem Vatican zu ruhen." [1])

Volgens Straatman hebben de bestrijders der Petrus-sage verzuimd op eenige vragen een voldoend antwoord te geven, waarvan zij het belang wellicht niet vermoed hebben.

Waarom wordt juist Petrus en niet Jakobus of Johannes tot hoofd der streng judaïstische gemeente verheven, al mocht hij daarvoor zeker niet de geschiktste persoon heeten? Het antwoord is, dunkt mij, niet moeielijk te geven. In een deel der evangelische traditie neemt hij de eerste plaats onder de apostelen in; ook volgens Paulus was onder de *στῦλοι* aan hem bij uitnemendheid de *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* toevertrouwd (Gal. 2 : 7, 8).

Welk recht hebben wij om aan de oudste Christenen die voorstelling toe te dichten in een tijd, toen Jeruzalem nog het middelpunt van het Christendom was? Ware dit denkbeeld onder de regeering van Hadrianus, toen Rome het middelpunt der Christenheid werd, ontstaan, wij zouden het kunnen verklaren. Wij vragen: stond de sage ten tijde van Hadrianus, zooals de schrijver beweert, werkelijk zoo vast, dat aan haar rechtvaardiging niet meer werd gedacht, bekleed als zij was met de volle waardigheid van een onbetwistbaar feit? De meeste getuigenissen, op welke men zich pleegt te beroepen, dateeren uit later tijd. En gesteld, dat de brief van Clemens in het laatst der eerste eeuw geschreven is, hoewel dit alles behalve vaststaat, gesteld dat daarin Petrus' verblijf en martelaarsdood te Rome bericht wordt, men zal toch moeielijk kunnen beweren,

---

1) Vgl. *Die Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts*, p. 50 en 51.

dat door hem de sage voor goed met de volle waardigheid van een onbetwistbaar feit bekleed is.

Nog wordt gevraagd: waarom stond er nooit een onpartijdig geschiedschrijver op, om de historische waarheid in haar eer te herstellen? Waarom stond er nooit een gemeente op, die voor zich de eer eischte, waarmede Rome praalde? Wij zouden bijna geneigd zijn te vragen, of die eerste vraag ernstig gemeend is? Een bestrijder van Straatman zou de vraag kunnen doen: waarom zijn de leugenachtige berichten der Handelingen, bij name dat van Paulus' gevangenneming te Caesarea en van zijn komst te Rome als gevangen man, nooit door een onpartijdig geschiedschrijver weerlegd? En al eigende geen enkele gemeente zich de eer toe, waarop Rome aanspraak maakte, het verdient opmerking, dat Antiochië den apostel tot haar eersten bisschop, Corinthe tot den medestichter der gemeente gemaakt heeft. Ook moest in de laatste helft der 4de eeuw de romeinsche bisschop nog eenige „haeretici" bestrijden, die in hun dwaasheid beweerden, dat Petrus en Paulus niet gelijktijdig waren gestorven.

Wanneer Straatman met de jongste bestrijders der Petrussage had kennis gemaakt, dan zou hij niet zoo sterk geklaagd hebben over hun verkleefdheid aan het gezag der Handelingen en allerminst met het oog op hen de vraag gedaan hebben: „hoe kunnen wij gedoogen, dat de eerwaardige Petrus-sage ter wille van zulk een schrijver (nl. die der Handelingen) haar recht van bestaan zou moeten verliezen?" [1]) Maar er zou voor hen reden zijn zich te beklagen, dat Str. vele hunner bedenkingen tegen „de eerwaardige Petrus-sage" verzwegen heeft. Om slechts enkele te noemen: hoe is het te verklaren, dat in de deutero-paulinische brieven, uit Rome geschreven, die een verzoenend karakter dragen, onder de verschillende personen, die zich in de nabijheid van den apostel bevinden, de naam van Petrus nergens voorkomt, wanneer hij tegelijk met Paulus te Rome is geweest? Vooral met het oog op Philippensen had deze vraag een antwoord verdiend, daar deze brief volgens Str. gedeeltelijk het werk van Paulus is en in de da-

---

1) p. 82.

gen van Clemens werd omgewerkt door iemand, die den apostel als voorstander der verzoening liet optreden en alles, wat te Rome aan de oude tweespalt herinnerde, wegliet of verzachtte. En verder: wordt niet de bodem der traditie geheel verlaten, wanneer men Petrus na Paulus te Rome laat optreden? Is er één getuige, die Paulus vóór Petrus aldaar laat komen? De vraag is nog zoo ongerijmd niet: „wo sollen wir das Recht benehmen, wann die Anwesenheit des Petrus in Rom, welche die Ueberlieferung behauptet, sich geschichtlich nicht halten lässt, an ihre Stelle eine andere zu setzen, von der sie nichts weiss?" [1]) En waarom wordt Openb. 18 : 24 alleen het bloed van heiligen en profeten, dat in Rome gevonden werd, genoemd, maar niet dat van een apostel? Aan Paulus, dien hij voor een valschen apostel hield, kon de Apocalyticus natuurlijk niet denken. Maar verdiende het bloed van een man als Petrus, wanneer het een viertal jaren geleden te Rome vergoten was, geen opzettelijke vermelding? [2])

Op de vraag, of Baur over den samenhang tusschen de Simons- en de Petrus-sage het laatste woord gesproken heeft en of wij ons bij zijn resultaten hebben neder te leggen, antwoordt Straatman: niets is verder van mij dan deze berusting. Maar hebben dan zij, die in de laatste jaren over het verband dier beide sagen geschreven hebben, zich daarbij neergelegd? Hebben zij de „vernuftige hypothese" van Baur, die Simon den toovenaar met een oude samaritaansche godheid vereenzelvigt, verdedigd?

Volgens Straatman hebben beide sagen een historischen achtergrond: zij rusten op het feit, dat Petrus Paulus naar Rome is gevolgd. Een overlevering, die zoo hoog opklimt als deze, die werkelijk tot aan de grenzen van het apostolisch tijdvak reikt, (?) moet op een ware gebeurtenis gebouwd zijn. Op gevaar af van in het oog van den grooten criticus hoogst oppervlakkig te oordeelen, vraag ik: met welk recht verwij-

1) Vgl. Zeller in *Z. f. w. th.*, 1876, p. 52.

2) De meening van Straatman, volgens wien de Apocalypse naar aanleiding van het vergelijk van Clemens onder Domitianus geschreven werd, komt ons onhoudbaar voor (p. 173—176). Maar het ligt buiten ons bestek, dit gevoelen hier naar eisch te weerleggen.

dert gij uit de traditie haar meest kenmerkende trekken, om dan alleen dit over te houden: Petrus heeft te Rome gearbeid en is — in strijd met de overlevering — na Paulus aldaar den marteldood gestorven? Ronduit moet ik bekennen, dat zijn scherpzinnig betoog mij van den historischen achtergrond der beide sagen niet overtuigd heeft.

Onder de argumenten, die de schrijver in zijn „Paulus" heeft aangevoerd ten bewijze, dat Paulus te Rome als vrij man gekomen is, behoort ook dit: „de brief aan de Galaten, die alleen uit Rome kan zijn verzonden, draagt niet het minste spoor van gevangenschap en banden." [1]) In zijn laatste werk wordt deze stelling uitvoerig ontwikkeld. Allereerst wordt een beroep gedaan op de traditie. De voornaamste Codices, exegeten als Hiëronymus, Theodoretus en Euthalius pleiten voor Rome als de plaats, waar de brief is opgesteld. Wie dus van de traditie afwijkt, moet deugdelijke en overtuigende gronden aanvoeren. Daaraan ontbreekt het maar al te zeer. Als voorbeelden worden op de Wette en Meyer ter eener, op Baur ter anderer zijde gewezen, welke laatste uitvoerig bestreden wordt.

Wij moeten onze verwondering uitspreken, dat iemand, die zich ten gunste van zijn gevoelen op de traditie beroept, vergeet te vermelden, dat deze aan den schrijver van het fragment van Muratori nog onbekend is, evenals aan Marcion, volgens wien, naar de getuigenis van Epiphanius, welke hier althans niet verdacht is, de brief aan de Galaten de oudste der paulinische brieven is. Ook is het vreemd, dat alleen Baur's gevoelen ter sprake komt, (en wel dat van Baur in 1845) alsof door hem het laatste woord over onzen brief geschreven is [2]).

1) p. 144.

2) In zijn *Das Christ. der drei ersten Jahrh.* (2de ed. 1860) wijst Baur zelf „auf die durch logische Präcision und die Evidenz der Entwickelung von den gewöhnlichen Commentaren sich sehr auszeichnende Schrift van Dr. Carl Holsten, *Inhalt und Gedankengang des Briefs an die Galater* (p. 46).

De climax, door Baur gevonden: Gal., 1 en 2 Cor., Rom., moet volgens Straatman worden omgekeerd. In den eersten brief loopt (volgens Baur) de strijd over de besnijdenis; in de beide volgende brieven hebben de tegenstanders hun aanval tegen den persoon van Paulus, tegen zijn recht op het apostolaat gericht; terwijl de laatste brief het paulinisch evangelie in zijn naar alle zijden afgeronde ontwikkeling voordraagt, zien wij het in Galaten meer in zijn ruwe, hoewel scherp geteekende omtrekken [1]). Straatsman's redeneering komt in het kort hierop neer: in den brief aan de Galaten heeft het verzet tegen den persoon van Paulus een hoogte bereikt, die het in de Corintherbrieven op verre na niet had. In de laatsten had de twijfel aan het recht van Paulus op den apostelnaam weinig om het lijf; hij werd slechts door sommigen met bescheidenheid geuit. De tegenstanders in Galatië ontzeiden aan Paulus alle aanspraak op zelfstandigheid en gingen zelfs zoover van te verspreiden, dat hij thans zelf de besnijdenis predikte. En wat de verhouding van Galaten tot Romeinen betreft, in den eersten brief spreekt de apostel de volle consequentie van zijn evangelie uit, nl. de afschaffing der wet en plaatst zich daardoor op een standpunt, dat hij in den tweeden brief nog niet had ingenomen. Hier vermijdt hij alles, wat als gemis van eerbied voor de wet zou kunnen worden uitgelegd.

Wij treden hier niet op als apologeten van Baur's gevoelen, waartegen bedenkingen kunnen worden ingebracht. Maar daarom stemmen wij niet toe, dat Straatman zijn pleidooi gewonnen heeft. Al is 't volkomen waar, dat ook de tegenstanders in Galatië het recht van Paulus' evangelie en aposschap ontkenden, zij drongen toch bij de Heiden-christenen vooral op onderwerping aan wet en besnijdenis aan. Straatman's exegese van Gal. 5 : 11 komt ons geheel onjuist voor. Wij kunnen daarin niet lezen, gelijk hij bij herhaling verzekert,

---

1) Niet geheel juist wordt hier het gevoelen van den Tubinger geleerde weergegeven. Hij schrijft: „Was im Römerbriefe die vollendete, nach allen Seiten hin ausgebildete Entwickelung der paulinischen Lehre ist, sehen wir im Galaterbrief noch in den ersten, aber schon mit aller Bestimmtheit gezogenen Grundliniën vor uns.” *Paulus* I, p. 287.

dat de zendelingen in Galatië het verzinsel uitstrooiden, dat hij *thans* (d. i. volgens S. in Italië) zelf de besnijdenis predikte. De reden, wil P. zeggen, waarom ik nog vervolgd word, is deze, dat ik de besnijdenis niet verkondig.

Dezelfde tegenstanders drongen ook te Corinthe door. Maar dat zij op de besnijdenis der door Paulus geloovig geworden Heidenen aandrongen, daarvan is in de brieven aan die gemeente geen spoor. Hoe Str. de twijfel te Corinthe aan het recht van Paulus' apostelschap zoo bescheiden en van weinig beteekenis kan noemen, is mij een raadsel. Zoo ergens, dan was de toon, dien hij vooral in het laatste gedeelte van 2 Cor. tegen hen, die hem niet als apostel erkenden, aansloeg, scherp en heftig. Zijn polemiek tegen hen is nog veel heviger dan in Galaten.

Terecht is meermalen opgemerkt, dat de apostel zich in den brief aan de Romeinen veel gunstiger uitlaat over wet en besnijdenis, over de voorrechten van den Jood boven den Heiden dan in Galaten. Maar daaruit kunnen wij niet afleiden, dat de eerste brief op een vroeger stadium dan de laatste wijst. In Galaten treedt Paulus op tegen Heiden-christenen die, begonnen met den geest, met het vleesch eindigden. Tegenover hen, die een ander evangelie verkondigden, moest hij zijn evangelie handhaven. Dat de Joodsch-christenen te Rome nog op het standpunt der wet stonden, kon hem niet met verontwaardiging vervullen. Zij moesten nog voor zijn standpunt gewonnen worden. Hoe kon hij tegenover een hem onbekende gemeente denzelfden toon aanslaan als tegenover vrienden, die van hem afvallig waren geworden? Aan de voormalige Joden te Rome doet de apostel de uiterste concessies, ja gaat misschien zelfs verder dan op zijn standpunt geoorloofd was. Zoo alleen meende hij voor hen het recht zijner evangelieprediking onder de Heidenen te kunnen handhaven.

Wanneer Paulus te Efeze de tijding van den afval der Galaten vernomen had, hij zou daar niet rustig gebleven zijn. Hun zielenheil stond op het spel. In plaats van hun een brief te schrijven, zou hij ijlings naar Galatië zijn opgebroken. Vernam hij daarentegen te Rome, wat er in Galatië was voorgevallen, laten wij hem vandaar zijn brief schrijven, dan wordt alles duidelijk. Immers te Rome was het hem onmogelijk.

op andere wijze zijn bedreigde vrienden te hulp te komen.

Wij kunnen deze bewijsvoering niet deelen. Was Paulus niet kort geleden voor de tweede maal onder de Galaten werkzaam geweest? Had zijn verblijf in hun midden vruchten gedragen? (1 : 6) Waarom moest hij hen terstond weder bezoeken? Ook was de afval onder hen nog niet voltooid. Hij spreekt slechts de vrees uit, dat zijn arbeid onder hen vruchteloos zal zijn (4 : 11). Het blijkt niet, dat de propaganda in hun midden volkomen gelukt was (5 : 2, 6 : 13).

Ook de omstandigheden, waaronder de brief geschreven is, wijzen op Rome. Zoolang het jeruzalemsch vergelijk bestond, kon hij zich daarop beroepen hebben ter bestrijding van de judaïstische propaganda voor de besnijdenis. Zijn uitvoerig betoog over de vrijheid der Galaten had des noods achterwege kunnen blijven. Maar uit den brief blijkt, dat het vergelijk niet meer als geldig beschouwd werd. En wanneer werd het opgeheven? Na Paulus' laatste verblijf te Jeruzalem en zijn bijna onmiddellijk daarop gevolgd vertrek naar Rome. En waaruit blijkt dit? Uit Hand. 21 : 17 verv., waar Jakobus uitdrukkelijk verklaart, dat te Jeruzalem niemand er aan dacht, om de besnijdenis voor de bekeerde Heidenen verplichtend te maken.

Ligt het aan mij, wanneer ook dit argument mij niet overtuigend voorkomt? Het jeruzalemsch vergelijk kon niet zoo lang (volgens Straatman: zes jaren) van kracht blijven. Was het volgens Paulus niet reeds te Antiochië opgeheven? (Gal. 2 : 14: πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;) Toonden de joodsch-christelijke zendelingen te Corinthe niet, dat zij zich om het verdrag weinig bekommerden? Allerminst begrijp ik, hoe een beroep op de Handelingen door Straatman als afdoende wordt beschouwd [1]).

---

1) Bij herhaling ergert zich de schrijver over hen, die op sommige punten nog zulk een vertrouwen stellen op de berichten der Handelingen. Maar doet hij zelf, al wijdt hij telkens over de ongeloofwaardigheid van dit boek uit, niet hetzelfde? Wanneer het edict van Claudius is uitgevaardigd, weet hij uit de Hand. (p. 4). De schrijver van dit boek is de gezaghebbende getuige, dat de gemeente te Rome uitsluitend uit Judaïsten bestond. (p. 26) De samenkomst te Jeruzalem met Jakobus is geheel historisch. Zij stelt ons in staat, den juisten tijd van de opheffing van het verdrag te bepalen. Op de myriaden geloovige Joden in Judea wordt bij herhaling een beroep gedaan. (p. 121 en elders) Het verbond der meer dan veertig Judaïsten

De samenkomst van Paulus met Jakobus en het gansche presbyterium, hun blijdschap bij het vernemen van Paulus' zegenrijke werkzaamheid onder de Heidenen, hun eisch, aan hem gesteld om de tegenstanders te overtuigen, dat hij geheel op het standpunt der wet stond, dit alles is in de Handelingen zeer verklaarbaar. Maar onbegrijpelijk komt het mij voor, dat Str. deze mededeelingen voor volkomen historisch houdt.

Wanneer de Galaterbrief uit Rome gedateerd wordt, kunnen wij ook nog een verschijnsel verklaren, waarop door de uitleggers meer de aandacht had moeten gevestigd worden. Aan het slot komen geen groeten voor van hen, die bij Paulus waren noch aan hen, aan wie de brief gericht is [1]). Dit laat zich gemakkelijk verklaren: de romeinsche Christenen waren aan de galatische geloovigen geheel onbekend; sinds het laatste verblijf van Paulus in hun midden zijn zoovele jaren verloopen, dat hij niet meer wist of zijn oude vrienden nog in leven waren en zich met hem door den band der liefde verbonden gevoelden. Vooral Gal. 6 : 17 doet vermoeden, dat de oude betrekking aanmerkelijk bekoeld was.

Wij merken hiertegen op: aan het slot van 2 Cor. komen evenmin groeten voor van hen, die bij Paulus waren als aan bijzondere personen. Er is geen bewijs, dat de efezische Christenen aan de geloovigen in Galatië bekend waren. De aangevoerde plaats zegt eenvoudig: ik draag de στίγματα, door Jezus gedragen, ook in mijn lichaam; laat niemand mij dus in het vervolg moeite aandoen, gelijk gij door uw afval van het evangelie deedt. Daaruit blijkt volstrekt niet, dat de vriendschap verkoeld was. In 4 : 19, 20 vinden zij juist het bewijs, dat Paulus zijn oude vrienden nog altijd een liefderijk hart bleef toedragen.

---

om Paulus te dooden is de aanleiding van Paulus' reis naar Rome. (p. 57) Het ontstaan van den naam „Christenen" wordt met de Hand. te Antiochië geplaatst. Vraagt men, waarom juist Timotheüs tot den man gekozen werd, aan wien aard en vereischten van het opzienersambt werden medegedeeld — de Hand. geven daarop het antwoord: hij was van moederszijde aan het Judaïsme verwant en daarom van alle paulinische leeraren de minst verdachte. (p. 276.)

1) Zelf moet de schrijver evenwel erkennen, dat in een brief, voor een geheel gewest bestemd, zulke groeten minder gepast waren.

Volgens Straatman heeft tot nu toe geen geschiedschrijver het uiteinde van Paulus tot het voorwerp van zijn onderzoek gemaakt. Men stelde zich met de verklaring tevreden, dat hij waarschijnlijk onder Nero in het jaar 64 als martelaar gestorven is. In het voorbijgaan merken wij op, dat S. zelf het in zijn „Paulus" in het midden laat, of de overlevering den apostel te recht een slachtoffer der neronische vervolging heeft gemaakt [1]). Thans staat het bij hem vast, dat Paulus niet als martelaar van het Christendom, maar als het offer der Judaïsten, met Petrus aan het hoofd, gestorven is. Had de schrijver zijn nieuwe ontdekking als een hypothese voorgedragen, wij zouden daarmede volkomen vrede hebben. Maar de toon der verzekerdheid, waarop hij spreekt, alsof zijn resultaat boven allen twijfel verheven is, komt ons bedenkelijk voor.

Het verblijf van Paulus te Rome was tot nu toe voor ons in nevelen gehuld. Verschillende redenen hebben daartoe medegewerkt. Van het gezag der Handelingen kon men zich niet geheel losmaken. Men zag niet in, dat de auteur met de lotgevallen en den dood van den apostel te Rome zeer goed bekend was, maar opzettelijk de ware toedracht verzweeg. Het bleef onopgemerkt, dat Hand. 28 : 30 voor den duur der romeinsche werkzaamheid een onschatbare datum is. Had men de hier vermelde twee jaren bij de tweejarige gevangenisschap te Caesarea gevoegd, die niet anders dan een fabel kan zijn, dan zou men den apostel niet in de vervolging van 64 hebben laten omkomen. Daar hij in het voorjaar van 58 te Rome kwam, moet hij immers, na een arbeid van vier jaar te Rome, aldaar in 62 zijn gestorven. Voor hen, die de komst van Paulus in de wereldstad niet zoo vroeg kunnen plaatsen, wien de tijdsbepaling, aan Hand. 28 : 30 ontleend, zeer problematisch voorkomt, kan deze bewijsvoering natuurlijk niet overtuigend zijn.

Nog wordt op een andere reden gewezen. De brief aan de Philippensen bevat een schat, die tot nu toe verborgen is gebleven. In vorige dagen was de harmonistiek daarvan de schuld, die den brief als een aanvulling der Handelingen beschouwde. In onzen tijd heeft de kritiek over dit geschrift een al te on-

---

1) p. 351.

gunstig oordeel uitgesproken. Door het naar de eerste helft der tweede eeuw te verwijzen, kan de brief als bron voor de gebeurtenissen van het apostolisch tijdvak geen diensten bewijzen.

Hier vernemen wij niet meer de taal van een bevoegd beoordeelaar. Wanneer Straatman ook van anderer nasporingen in de laatste jaren kennis had genomen, dan zou hij niet zulk een onjuist oordeel geveld hebben over mannen, die ook zelfstandig hun weg plegen te bewandelen. Van iemand, die de echtheid van den brief ontkent en hem niet in de eerste helft der tweede eeuw, maar omstreeks het jaar 80 plaatst, willen wij de volgende woorden afschrijven: [1]) „Baur wollte als König bauen, bevorder Kärner seine Dienste gethan. Auf Grund einer noch ungenügenden Exegese und Durchforschung des Einzelnen vollzog er seine Kritik ohne genügendes Verständniss. Und so wurden seine Urtheile über den Brief, dass er unselbständig, zwecklos, gedankenarm, zusammenhangslos und nur ein matter, farbloser Reflex dagewesener Gedanken und Verhältnisse ohne konkrete Realität sei, unbegründet, schief, irrig, eine völlige Verkennung des Briefes in seiner wirklichen Eigenthümlichkeit.

1) Vgl. Carl Holsten in *Jahrb. für Prot. Theologie*, 1876, p. 328 verv.

Volgens Straatman is van al de door de kritiek tegen de echtheid van Philipp. aangevoerde bedenkingen — hij kent alleen die van Baur — slechts de aan Clemens ontleende afdoende (Vgl. 202—208). Het is mij een raadsel, dat de opdracht van den brief aan de ἐπίσκοποι voor hem geen bewijs tegen de echtheid is. Met zijn bewering, dat Clemens en de leden van het keizerlijk huis in den brief bij elkander behooren, kunnen wij ons moeielijk vereenigen. Dan moet de schrijver zich al zeer onduidelijk hebben uitgedrukt. Clemens en de overige medearbeiders (4 : 3) hooren met de vrouwen te Philippi te huis. Met de leden van het keizerlijk huis (4 : 22) heeft hij niets te maken. Onjuist is dan ook de bewering, dat Clemens vooral het middel is, om aan den brief een gunstig onthaal te verzekeren (p. 207).

Naar het oordeel van Straatman is de brief gedeeltelijk paulinisch en voor een deel het werk van een vreemde uit de dagen van Clemens. Tengevolge van de samenspanning tegen Paulus, die hem van zijn vrijheid en van het leven beroofde, bleef de brief onvoltooid. Nadat het vergelijk door Clemens gesloten was, werd hij door een tweede hand aan de bevrediging der partijen dienstbaar gemaakt. De bewerker verwijderde uit het oorspronkelijke alles, wat te zeer aan de oude tweespalt herinnerde. Hij liet den apostel over zijn tegenstanders op een zachtmoedigen, bijna flauwen toon spreken. Mij dunkt, hij heeft zijn doel maar al te zeer uit het oog verloren. Waarom schrapte hij dan niet zulk hoogst ongunstige getuigenissen voor Paulus' tegenstanders als 2 : 20, 21, 3 : 2?

Verhängnisfoll aber für die Wirkung dieser Kritik ward es, dass Baur den Brief, dessen Eigenart die völledige Unberührtheit von der Gnosis ist, in den Kreis gnostischer Ideën hereinzuziehen versuchte, verhängnisvoll war es, dass er den Brief, dessen inneres Leben die Zeitnähe des Paulus verkündet, in die Zeit der Clemens-sage zu verweben strebte."

Tusschen den gemoedstoestand van den Paulus der Handelingen en dien van dezen brief is volgens Str. geen brug te slaan. De man, die met zooveel zachtmoedigheid werd behandeld, dat hij een eigen woning kon huren en ieder bij zich ontvangen, verkeerde niet in zulk een sombere stemming, dat hij voor zijn vrienden een verklaring als Philipp. 1 : 20 kon afleggen. De schrijver maakt zich aan overdrijving schuldig. De toestand van Paulus volgens de Handelingen was niet zoo benijdenswaardig als hij hier wordt voorgesteld. Waarom kon een gevangene, aan een soldaat met den arm vastgeketend, al werd hij nog zoo vriendelijk behandeld, niet somber gestemd zijn en een verklaring als de bovengenoemde afleggen? En daartegenover staan dan de, volgens Str., echt paulinische getuigenissen 2 : 17—19, 23, waaruit een opgewekte stemming spreekt.

Het is mij een raadsel, hoe Str. kon schrijven: „hoe nauwkeuriger wij den brief ontleden, hoe meer wij tot de overtuiging komen, dat als er niet in den aanhef van 's apostels banden spraak was, niemand op de gedachten zou komen, dat het geschrift van een gevangene is uitgegaan [1])." Mij dunkt, uit den brief blijkt duidelijk, dat de schrijver zijn vrienden te Philippi met zijn toestand in de gevangenis verzoenen wil, hoedanig ook zijn einde mocht zijn. De plaatsen, waarop St. zich beroept, bewijzen zijn stelling niet. In H. 1 : 30 verneemt hij de taal van iemand, die op vrije voeten is en in een hevige worsteling gewikkeld. Al *kan* een vrij man zoo spreken, is zij ongepast in den mond van een gevangene, die zijn lezers herinnert, dat zij dezelfde tegenstanders als hij te bestrijden hebben? Ik begrijp niet, hoe iemand kan ontkennen, dat in 2 : 17 de mogelijkheid wordt uitgesproken, dat de apostel als martelaar zou vallen. Op de bewering, dat hier daarom

1) p. 203.

niet aan den marteldood te denken is, daar deze volgens den brief nog lang zoo stellig en zeker niet was, valt het antwoord gemakkelijk te geven: tot het kenmerkende van den brief behoort juist, dat nu eens de verwachting op een gunstigen, dan weder op een ongunstigen afloop van het proces wordt uitgesproken. Ten onrechte beweert S, dat hier *σπένδεσθαι* „als eene zaak, die werkelijk plaats greep," wordt beschreven, daar *εἰ καί* het „geplengd worden" hypothetisch stelt. En wat te zeggen van het beroep op 2 : 23? Hoe kon Paulus, wanneer hij zich in den kerker bevond, niet wetende hoe het hem gaan zou, beloven dat hij aanstonds Timotheüs zou zenden, wanneer hij zijn zaken zou hebben voorzien? Alsof er van een zending iets kon komen, als zijn zaak een ongunstige wending nam en de dood hem trof? Maar kon hij daarom de hoop niet uitspreken? Het was toch niet zeker, dat de zaak een slechte wending zou nemen. In het volgende vers geeft hij zijn vertrouwen te kennen, dat hij zelf tot de Philippensen zou komen. Maar de zending van Timotheüs is bovendien geheel ongemotiveerd. Waarom hoopte Paulus Timotheüs zoo spoedig naar Philippi te zenden, toen hij pas van Epaphroditus berichten omtrent die gemeente ontvangen had? Dat het met haar zoo treurig gesteld was, zoodat de apostel zich over haar bekommerd moest maken, blijkt uit den brief niet. Wij erkennen hier den paulinischen schrijver, die de voortdurende zorg van Paulus voor de Philippensen, waaraan door sommigen scheen getwijfeld te worden, duidelijk wilde doen uitkomen en Timotheüs als den middelaar koos, om te Philippi de eenheid der gemeente te bevorderen.

Is deze brief geschreven door een Pauliner, ongeveer een twintigtal jaren na het uiteinde van den apostel, dan kan onze kennis van des apostels toestand te Rome daardoor zeker verrijkt worden. Hij kan daaromtrent inlichtingen hebben ontvangen, die hij naar waarheid mededeelde. Het is duidelijk, dat de Joodsch-christenen, evenals elders, ook te Rome, den apostel alles behalve met rust lieten, zoodat hij daar een zwaren strijd te strijden had. Maar met een beroep op den brief, gelijk Str. doet, te beweren, dat de haat der Judaïsten tegen Paulus zoover ging, dat zij zich niet ontzagen den apostel der Heidenen naar het leven te staan en het evangelie als middel

te bezigen, om hem in het verderf te storten, dat kunnen wij niet. Wij geven niet toe, dat de kritiek dit tusschen de regels van Phil. 1 : 15—18 leest. Al erkennen wij, dat de onbekende schrijver, om zijn doel: *de verzoening van Christenen uit de Joden en uit de Heidenen*, te bereiken, aan den apostel een betuiging van onverschilligheid omtrent het verschil tusschen beiden in den mond legt, (1 : 18) waarmede hij niet zou hebben ingestemd, wij kunnen niet toegeven, wat Straatman daaruit afleidt. Wanneer de onbekende vredestichter den waren toestand onmogelijk geheel kon verzwijgen, is dan, vraagt hij, de geschiedschrijver der 19de eeuw niet gemachtigd tot de verklaring, dat de gemeente te Rome tijdens het leven van Paulus aldaar een tooneel van verwarring, tweedracht, haat en vervolging moet geweest zijn, zooals de christelijke kerk later wellicht nooit heeft aanschouwd?

Van den woedenden strijd, sinds de komst van Petrus tegen Paulus gevoerd, wordt een zeer plastische beschrijving gegeven. Men zou haast zeggen, dat de schrijver zelf er bij tegenwoordig is geweest. Met Petrus aan het hoofd, voerde de judaïstische partij thans den strijd met niets ontzienden ijver. De reeds bekeerde Heidenen werden overreed, om den valschen apostel te laten varen en bij de echte apostelen ter school te gaan. Het jeruzalemsch vergelijk was niets anders dan een verrassing geweest. Wat Paulus daarvan verhaald had, was voor zeven achtsten leugen en bedrog. (Stemde Petrus ook met deze verklaring in?) Paulus verdedigde zich met al de kracht, die in hem was. Petrus was op verre na niet tegen hem opgewassen. Ook was Paulus' evangelie, dat zich met een minimum van uiterlijke plichten en geboden tevreden stelde,(?) veel aannemelijker voor de Heidenen.

En hoe was de afloop van dien strijd? Clemens en de schrijver van Philippensen geven beiden te kennen, dat Paulus door afgunst en nijd gedood is. (De eerste verklaart, dat Paulus ten gevolge van ijverzucht den prijs der volharding ontvangen heeft, terwijl de laatste daarvan niets zegt). Het is duidelijk, dat de tegenstanders tegenover Paulus hun zwakheid en minderheid gevoelden: immers de evangeliepredikers van den brief aan de Philippensen verkondigen Christus uit twist en tweedracht, terwijl zij (lees: *sommigen*) door hun prediking den apostel ver-

drukking hopen te bereiden. In hun zwakheid grepen zij naar de middelen van woedende menschen. Zoo onderging Paulus het lot van de meeste profeten. Straatman zou voor velen, die zich aan zijn gevoelen zullen ergeren, dat de Judaïsten den apostel in banden hebben gebracht, wenschen dat hij zich bedroog — maar hij vermag niets tegen de waarheid. Het bericht van den schrijver der Handelingen (deze is dus de gezaghebbende getuige!) dat veertig Judaïsten zich onder eede verbonden hebben, om den vijand der wet te dooden en het getuigenis van Philippensen (Waar zegt deze brief, dat judaïstische ijveraars den apostel gevangen hebben genomen?) zijn hem te machtig. Nadat de tegenpartij hemel en aarde bewogen had, om het werk der vervolging te voltooien, werd Paulus door de romeinsche overheid verhoord, veroordeeld en ter dood gebracht op grond van het edict van Claudius. Ook „de onschatbare bijzonderheid", die Clemens mededeelt, (Παῦλος . . . μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων) bewijst, dat de apostel niet in de neronische vervolging, maar één jaar vroeger is omgekomen. De ἡγούμενοι toch zijn Fenius Rufus en Sefonius Tigellinus, die volgens Tacitus (Ann. L. XIV, 51) den in 62 gestorven Burrus opvolgden. Men zou niet zonder reden kunnen vragen: staat het vast, dat met οἱ ἡγούμενοι praefecti praetorio bedoeld zijn? [1]) Waren Rufus en Tigellinus in 64 geen prefecten meer?

Wanneer Paulus op grond van het edict van Claudius veroordeeld werd, dan zullen zeker velen, op wie het „impulsore Chresto assidue tumultuantes" evenzeer van toepassing was, tegelijk met hem onder den bijl zijn gevallen. Volgens Straatman vergenoegden zich de prefecten met de veroordeeling van den éénen bij hen aangeklaagden rustverstoorder. Het was genoeg, dat er één voorbeeld tot afschrikking van anderen gesteld werd. Laat ons eenige bewijzen vernemen. Op een synode te Rome in de vierde of vijfde eeuw (Of zij onder Da-

1) In C. 37 en 55 van den brief van Clemens wordt ἡγούμενοι in den zin van *overheden* gebezigd.

masus of onder Gelasius I gehouden werd, non constat) werden de ketters, die ontkenden, dat Petrus en Paulus gelijktijdig gestorven waren, beuzelaars genoemd. Straatman houdt de kettersche lezing voor de ware. Maar dat deze Paulus vóór Petrus laat omkomen, daarvan blijkt niets. Clemens spreekt in zijn brief alleen van een geregeld proces van Paulus, terwijl de traditie voor Petrus geen anderen marteldood dan de kruisiging kent, die volgens Tacitus in de neronische vervolging een groote rol speelde. Hoe en waar Petrus gedood is, daarvan zegt Clemens niets, terwijl Tacitus de traditie van Petrus' kruisiging, welke niet zeer oud is, volstrekt niet bevestigt. Hij noemt den kruisdood eenvoudig een van de vele straffen, die de Christenen ondergingen: „et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti, laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi, aut flammandi, atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis uterentur." (Ann. L. XV, 44). Eindelijk zullen de aanklagers van Paulus hun beschuldiging wel zoo hebben ingekleed, dat het Messiasgeloof in den rechtshandel niet werd betrokken. Wij vragen, hoe in dit geval het edictum Claudii op hem kon worden toegepast.

Na Paulus' dood werd de kloof tusschen Paulinisme en Judaïsme nog wijder. De hevige verbittering werd ook naar buiten openbaar. Het is niet te verwonderen, dat Nero zich op de Christenen als de bewerkers van den brand beriep.

De traditie, die Petrus tot een offer der neronische vervolging maakt, bezit alle waarschijnlijkheid, daar de keizer zijn eerste slachtoffers wel onder de hoofden der Christenen zal genomen en dus ook Petrus gegrepen hebben. Men zou kunnen vragen, of het geen meten met twee maten is, wanneer men de traditie omtrent Petrus aanneemt, maar hetgeen dezelfde traditie omtrent Paulus mededeelt, verwerpt. Laat de beschrijving, die Tacitus van de Christenen geeft, wat overdreven wezen, zij was volgens Str. alles behalve ongegrond. Geen koe heet zoo bont of zij draagt wel een vlekje. In het oog der Romeinen geleken zij op wilde dieren, die niets dan moord en dreiging bliezen. Het was hun eigen schuld, dat zij door den keizer gekozen werden, om den toorn van het volk te stillen. Zij waren alles behalve zulke brave, vrome, liefhebbende personen als zij in de traditie worden voorgesteld. Het

was integendeel hun lust, elkander te bijten en op te eten. Wij vragen: is deze beschrijving niet te donker gekleurd, rust zij op stevige grondslagen? Volgens Str. vernemen wij hier de taal der onpartijdige geschiedenis. Zij verscheurt het prachtgewaad, waarmede de oudste Christenen zijn bekleed, en stelt bij name Petrus in al zijn zwakheid en karakterloosheid aan de kaak. Zoo brengt zij aan het licht, dat in het evangelie het beginsel der edelste humaniteit te vergeefs wordt gezocht. Eens komt de tijd, dat men den onpartijdigen geschiedvorscher zal danken, dat hij de wereld van de christelijke levensbeschouwing heeft verlost, die, hoe voortreffelijk voor haar tijd, (Omdat zij de menschen leerde elkander te bijten en op te eten?) een onhoudbare last en een knellend juk is geworden.

Over de lotgevallen der romeinsche gemeente in de periode tusschen 64 en 81, welke in het laatste hoofdstuk der eerste Afdeeling ter sprake komen, kunnen wij kort zijn, daar veel, wat hier als gissing wordt voorgedragen, eerst in de volgende Afdeeling kon toegelicht worden.

Het gevoelen van Straatman, dat Linus en Anencletus, die op de meeste bisschopslijsten aan Clemens voorafgaan, aanhangers van Paulus zijn geweest, verdient alleszins overweging. Zoo laat zich volgens hem het stilzwijgen omtrent beide bisschoppen in de Clem. Homiliën verklaren, die Clemens tot den onmiddellijken opvolger van Petrus maken; met Eusebius worden Linus en Anencletus als historische personen, maar niet als voorgangers van Clemens, erkend [1]), terwijl in overeenstemming met den schrijver van Philippensen Linus met Paulus in verband wordt gebracht. Wat de laatste opmerking betreft, hier is zeker het „quandoque dormitat bonus Homerus" van toepassing: Linus toch komt alleen 2 Tim. 4:21 in gezelschap van Paulus voor.

1) Vreemd, dat Str. alleen van den Catalogus van Eusebius in zijn *Hist. Eccl.* gebruik maakt. Waarom die van Irenaeus, van Eusebius in zijn *Chronicon*, van Hiëronymus en onder de latijnsche den beroemden *Catalogus Liberianus* met stilzwijgen voorbijgegaan?

De schrijver stelt zich den toestand der beide partijen na de vervolging aldus voor: een deel der paulinische gemeente nam de vlucht, terwijl een ander zich schuil hield en deed alsof zij van Christus geen kennis droeg. In het jaar van Nero's dood kreeg zij weder een hoofd. De Judaïsten die van 60—64 onder het bestuur van Petrus gestaan hadden [1]), trokken zich na zijn dood tijdelijk binnen de grenzen van de joodsche gemeente terug. In de verhouding der partijen kwam aanvankelijk geen noemenswaardige verandering; zij zorgden alleen, dat de haat, dien zij elkander toedroegen, voor de buitenwereld bedekt bleef.

Of deze beschrijving juist is, moeten wij in het midden laten. Anders zouden wij de aandacht moeten vestigeu op Clemens, die het groote werk der verzoening tusschen de vijandige partijen heeft tot stand gebracht, aan wien het tweede — zeker niet het minst belangrijke — gedeelte van des schrijvers onderzoek is gewijd.

Al konden wij ons met menig resultaat van den scherpzinnigen criticus niet vereenigen, wij zijn hem dankbaar voor de degelijke spijs, die hij ons te genieten gaf.

20 Maart, '79. M. A. N. Rovers.

---

1) Ten onrechte beweert Straatman, dat volgens Eusebius Petrus geen slachtoffer der neronische vervolging is geweest. Hij laat Petrus zoowel als Paulus in de vervolging onder Nero omkomen, (H. E. II, 28) maar laat deze bij vergissing niet in 64, maar in 67 plaats hebben.

VON HARTMANN'S PHÄNOMENOLOGIE.

Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, *von* EDUARD VON HARTMANN. Berlin 1879.

Indien het, zelfs volgens een pessimist, tot de betrekkelijk uitgelezen genietingen behoort, een werk in handen te krijgen, dat op een belangwekkend terrein, door frissche opvatting en kloeke ordening van de behandelde stof, nieuwe gezichtspunten opent en eenheid brengt of althans op den weg brengt om eenheid te zien dagen in tal van strijdige en verwarde voorstellingen, welnu, dan ontzegge zich niemand, die daarop belust is, de kennismaking met bovengenoemden arbeid van Ed. von Hartmann. Wel is waar, de naam van den auteur kan voor velen in meer dan één opzicht geen aanbeveling zijn. Zoowel zijn bekend pessimisme als zijne niet ten onrechte als „gnosis rediviva" gekenschetste metaphysica konden de welkomst van dit werk licht op zeker vooroordeel doen afstuiten. Toch zou dit hoogst onbillijk zijn. Niet alleen om het onloochenbaar talent en de niet alledaagsche denkkracht van den schrijver, maar ook en vooral omdat het thans voor ons liggende werk, ten deele ook afgezien van des schrijvers eigenaardige wereldbeschouwing, zijne waarde heeft en behoudt, en ter anderer zijde het betrekkelijk recht van zijn pessimisme zeer overtuigend in 't licht stelt; om niet te zeggen dat het rijk is aan détails die op verschillende wijs de aandacht trekken en verdienen.

Ik heb de pen niet opgevat om van dit boek een volledige beoordeeling te geven; evenmin om te handelen over de plaats die het inneemt in de geschiedenis der zedenkunde. Inzonder-

heid het laatste zou ik zeer gaarne door eene daartoe bevoegde hand wenschen gedaan te zien. Wat mij betreft, ik wil, na een overzicht te hebben gegeven van den inhoud, slechts over enkele hoofdpunten een en ander in 't midden brengen.

Wat heeft de schrijver zich met dit boek ten doel gesteld? welke plaats neemt het in in het geheel der wijsgeerige zedenkunde?

Volgens v. H. zelven behoort geheel het systeem der Ethiek te worden verdeeld in 1⁰. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 2⁰. Socialethik, 3⁰. Individualethik (S. 764). De beide laatsten omvatten dan de Ethiek in engeren zin: de systematische uiteenzetting van 't normaal zedelijk leven en samenleven. Of „Social-" en „Individual-Ethik" daarin werkelijk in twee afzonderlijke hoofddeelen behooren behandeld te worden, blijve thans in 't midden gelaten. Maar komt op de genoemde wijs reeds geheel de ethische stof tot haar recht? Immers neen! — Ik denk hierbij niet aan de geschiedenis zoowel der zedelijkheid als der zedenkunde; deze heeft, als zuiver historisch vak, haar aangewezen plaats vóór de wijsgeerige zedenkunde. Maar als v. H. zelf in zijn *Vorwort* te kennen geeft, dat zijn boek niet is „eine Darstellung der psychologischen Genesis der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen" (S. VI.), dan noemt hij hiermede wat, binnen den omtrek der wijsgeerige zedenkunde zelve, aan de Phaenomenologie dient vooraf te gaan. Men versta mij wel. 'k Maak er den auteur geen verwijt van dat hij dit hier niet behandeld heeft. 't Is slechts te doen om de encyclopaedische ordening. Deze vordert, naar ik meen, vóór de wijsgeerige zedenkunde drie hoofdafdeelingen: 1⁰. de physiologie van het zedelijke leven, waarin genoemde genesis der zedelijke verschijnselen behandeld moet worden en dus de psychologische analyse een eerste plaats bekleedt; 2⁰. de phaenomenologie, de critische beschrijving en waardeering van de verschillende gestalten waarin de zedelijkheid voorkwam en voorkomt, van de opklimmende phasen die zij doorloopt, beschrijving en waardeering die dus van zelf uitloopt in eene Principiënlehre; en 3⁰. het bovengenoemde ethische systeem in

den engeren zin. 't Is dezelfde indeeling die door Dr. Hoekstra (althans ten jare 1862) werd aanbevolen; ofschoon de ordening van de stof onder de genoemde rubrieken een andere zou worden dan die aldaar door den Hoogl. werd aangegeven [1]).

Beantwoordt nu v. H.'s werk aan den eisch van het tweede Hoofddeel? In hoofdzaak, ja. 't Is zeer moeielijk bij de behandeling van een enkel deel, vooral waar deze nog in menig opzicht „grundlegend" moet zijn, de grenzen juist te observeeren; en zoo kon de vraag zijn, of de schrijver soms niet te veel in de eigenlijke Ethiek overgaat. Meer bedenkelijk is evenwel, èn dat de aansluiting aan het eerste, niet behandelde, maar toch onderstelde deel schier geheel ontbreekt, èn dat het historisch element zoozeer in de schaduw treedt. Denk u hetzelfde onderwerp behandeld door een Engelschen moralist (uit de school van Bain b. v.), hoe geheel anders zou het werk zijn uitgevallen! Beide laatstgenoemde leemten zouden dan zeker niet voorkomen. Toch zou ik, voor hetgeen ons van die zijde vermoedelijk te wachten stond, het hier gegevene vooral niet willen missen. Van de Principieënlehre, waar het ons voornamelijk om te doen is, zouden wij waarschijnlijk heel wat minder ontvangen hebben. Maar wel wordt bij de lectuur van v. H. de indruk verlevendigd, hoe noodig het is dat de Duitsche en de Engelsche eigenaardigheid, anders gezegd, dat de meer empirische en de meer speculatieve methode elkander ontmoeten en aanvullen.

Wel is waar, v. H. stelt er prijs op te doen uitkomen dat hij de inductieve methode volgt, ja zelfs dat hij met algeheele „Vorurtheilslosigkeit" het empirisch voorhanden gebied van het zedelijk bewustzijn doorzoekt, om door de uitkomst zelve te laten beslissen, of er zedelijkheid is of niet, of zij een realiteit is of een illusie, enz. (Vorw. S. VIII). Hierop valt intusschen vrij wat af te dingen, en, naar ik zou meenen, uit den aard der zaak; immers, waar het, zooals hier, te doen is om tot speculatieve resultaten te komen. Deze laten zich nu

---

1) Immers, de inhoud van het boek, in welks Voorrede deze indeeling wordt aangetroffen (*De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis*, Amsterdam. 1862), wordt door den schrijver gebracht tot het eerste Deel, terwijl die, volgens onze bedoeling, tot het tweede zou behooren.

eenmaal niet bereiken, gelijk trouwens v. H. zelf zeer wel weet [1]), tenzij het inductieve onderzoek geleid en voorgelicht worde door een overtuiging omtrent het resultaat, die zelve in geen geval door louter inductie verkregen, als Voraussetzung den weg wijst en den gang beheerscht. Dat dit ook hier het geval is, blijkt reeds bij den eersten blik op de dispositie van het werk. 'k Meen den lezers van dit Tijdschrift geen ondienst te doen met die in haar geheel mede te deelen.

Het werk is gesplitst in twee hoofdafdeelingen, waarvan de eerste het „pseudomoralische" bewustzijn, als propaedeutische „Vorstufe" ter zedelijkheid, de tweede het echte zedelijke bewustzijn behandelt. De eerste is betrekkelijk zeer kort. Zij onderscheidt binnen haren kring tweeërlei: de egoïstische en de heteronome pseudomoraal. Eerstgenoemde gaat uit van individueel-eudaemonistische beginselen, 't zij dan positieve, waarbij men òf aan het hier òf aan het hiernamaals te verwerven geluk de regelen der levenswijsheid ontleent, 't zij negatieve, waarbij alle wijsheid wordt gesteld in 't ontwijken van de smart, hetzij door cynische wereldverachting, hetzij door meer doortastende mortificatie. Hier wordt reeds het resultaat verkregen, dat het naar individueel geluk trachtend egoïsme schipbreuk lijdt op zijn eigen consequenties; dat het, indien er iets wezenlijks te bereiken zal zijn, moet omslaan in zijn tegendeel, in die zelfverloochening, die alleen de basis kan zijn van het zedelijke leven. Intusschen, dit rechte pleegt door de meesten niet zoo ras erkend en aanvaard te worden, en zoo grijpt het teleurgesteld egoïsme gemeenlijk het eerst naar een uiterlijken steun, — overgang tot de heteronome pseudomoraal, die zich met autoritative moraal-principes behelpt. Hier komt achtereenvolgens ter sprake het gezag van huisgezin, staat, gewoonte, kerk, (geopenbaarden) wil van God, 't welk altemaal, ja voor den tijd der onmondigheid zijne waarde blijkt te hebben, maar overigens ten eenenmale onvoldoende is, dewijl het hoogstens uiterlijke legaliteit, maar geen innerlijke zedelijkheid kan voortbrengen.

Deze eerste Afdeeling schijnt mij, vooral wat het eerste deel

1) Vg. S. 581, 662.

der egoïstische pseudomoraal betreft, veel te vluchtig behandeld te zijn. 't Is of de schrijver het niet de moeite waardig heeft geacht hier zijn krachten te ontplooien. Zoo wordt o. a. de moraal der Ouden met haastige pennestreken afgedaan, en op toch waarlijk niet ontbrekende nieuwere bedenkingen, die met een gedresseerd egoïsme reeds ver meenen te kunnen komen, nauwelijks acht geslagen. Moge wie een overeenkomstige overtuiging medebrengt er genoegen mee kunnen nemen, wie een tegenovergestelde is toegedaan wordt hier niet naar eisch terecht gewezen [1]).

Veel breeder niet alleen, maar ook veel grondiger en vollediger is de tweede Afdeeling, die de echte zedelijkheid behandelt, en wel eerst hare drijfveeren, ten anderen hare doeleinden, ten derden haar diepsten grondslag (Urgrund).

Het eerste Hoofdstuk onderscheidt, bij de behandeling van de drijfveeren der zedelijkheid of de subjectieve moraalprincipes, drieërlei: de „Geschmacksmoral", de „Gefühlsmoral" en de „Vernunftmoral". Bij de eerste komen als aesthetische moraalprincipes ter sprake: dat van den zedelijken smaak, van 't rechte midden, van de harmonie, van de volmaking, van het ethisch ideaal en van de kunstmatige („künstlerische") levensinrichting. Bij de tweede, die van het zedelijk gevoel, het zedelijk zelfgevoel, na-gevoel (berouw), tegengevoel (vergeldingstrek), den gezelligheidstrek, het medegevoel, de piëteit, de trouw, de liefde en het plichtgevoel. Bij de derde: dat der practische rede, der waarheid, der vrijheid en gelijkheid, der zedelijke vrijheid, des liberum arbitrium indifferentiae, der transscendentale vrijheid, der orde, des rechts en der rechtvaardigheid, der billijkheid en het „Moralprincip des Zwecks." Het laatste blijkt het hoogste en meestomvattende te zijn, waarop reeds al de vorige, ook in smaak- en gevoelsmoraal, wezen, en dat ze alle eerst op de rechte wijze ordenen kan; het beginsel tevens, waarin zoowel de sub- en objectieve als de absolute moraalprincipes elkander ontmoeten.

---

1) Deze bewering werd reeds sprekend bevestigd door het oordeel van J. H. v. Kirchmann, dat mij eerst na het stellen dezes onder de oogen kwam, in de „*Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin*", Heft XIII u. XIV.

Ten anderen worden dan de objectieve moraalprincipes (de doeleinden der zedelijkheid) behandeld, en wel het sociaal-eudaemonistische, het evolutionistische of dat der „Culturentwickelung", en dat der zedelijke wereldorde.

Het laatste hoofdstuk behandelt den diepsten grond der zedelijkheid, of de absolute moraalprincipes, t. w. het monistische of 't beginsel der wezenseenheid der individuen, het religieuse of dat der wezenseenheid met het absolute, het absolute of dat der absolute teleologie als één met die van ons eigen wezen, en eindelijk dat der verlossing of het negatieve absoluut-eudaemonistische principe.

Ziedaar het geraamte van het boek, dat intusschen slechts een zeer gebrekkig denkbeeld kan geven van het levend geheel Om hieraan eenigszins te gemoet te komen, wil ik trachten in enkele hoofdtrekken den gang der gedachten nog wat duidelijker aan te geven.

Is 's menschen natuurlijk streven in de eerste plaats gericht op egoïstische bevrediging, maar om er zich ten eenenmale onbevredigd bij te vinden, biedt de autoriteit hem slechts een tijdelijke hulp, daar zij de eindbeslissing toch altijd aan hemzelven moet overlaten, de vraag is, of de mensch in zichzelven iets vindt dat hem, buiten alle egoïstisch trachten, een waardig levensdoel voorhoudt. Inderdaad, er is in ons een onmiddellijk en onwillekeurig waardeeren van handelingen en gezindheden, waarbij noch het eigenbelang noch de overeenstemming met een uiterlijk gezag als maatstaf wordt gebezigd. Is dit wellicht niet meer of anders dan aesthetisch welgevallen? Men heeft het ethische daartoe willen herleiden. Maar al heeft het aesthetisch oordeel ook op zedelijk gebied zijn waarde en zijn recht, men komt er niet mee toe; het blijft te veel staan bij den vorm en het is te subjectief. Om de noodige vastheid te erlangen moet dieper worden gedolven. Zal dan het gevoel ons het noodige verschaffen? Werkelijk biedt het kostelijke en onontbeerlijke hulp. Wel is waar, een specifiek zedelijk gevoel bestaat niet. Doch er is velerlei gevoel dat ethische beteekenis kan erlangen en feitelijk erlangt, ja dat aan geheel de zedelijkheid eerst de rechte bezieling geeft. Hieronder staat bovenaan: de liefde. Toch schiet ook zij te kort, dewijl zij, 't heil van anderen zoekende, eerst van elders

moet vernemen waarin dat te stellen zij, ja dewijl zij ook in zichzelve, wel den drang, maar niet de gehoudenheid vindt tot hetgeen zij beoogt. Ook het plichtgevoel vervult die leemte nog niet. Wel is het van groote beteekenis, aangezien het die erkentenis van gehoudenheid in zich sluit die voor de zedelijkheid volstrekt onontbeerlijk is; maar al sanctioneert het alzoo een of anderen voorhanden impuls, het kan niet uitmaken of het terecht dezen in onderscheiding van andere als plichtmatig aanbeveelt, het kan zijn eigen sanctie niet rechtvaardigen. Om tot het eigenlijk verbindende, tot het wetgevende te komen, moet de rede zich doen gelden. De uitspraken der rede gelden volstrekt en algemeen. Wel is waar, zij schept niet, zij bearbeidt altoos het voorhandene. Zoo heeft zij dan ook in de eerste plaats het onbewust redelijke in smaak en gevoel aan 't licht te brengen en ten anderen, waar deze te kort schieten, zelve het zedelijke vast te stellen, maar altoos door ordening van het in natuur en menschheid gegevene. Eenige der bepaaldelijk door de rede gestelde zedelijke eischen worden dan behandeld en daaronder de meeste nadruk gelegd op de drie laatstgenoemde, recht, rechtvaardigheid en billijkheid, als die te gader het begrip van een redelijke orde vertegenwoordigen. Zal evenwel die orde niet in de lucht zweven, dan moet zij dienstbaar wezen aan een doel. Eerst doelmatig handelen is redelijk en echt zedelijk handelen; en zoo blijkt ten slotte de rede-moraal één te zijn met de teleologische, die het zedelijke schat naar hetgeen er mee beoogd en bereikt wordt.

Is dus dit teleologisch beginsel het hoogste subjectieve moraalprincipe, het drijft ons tevens uit de subjectieve naar de objectieve heen. Immers, 's menschen bewustzijn kan niet zelfstandig doeleinden stellen van objectieve waarde; het kan hoogstens, maar moest ook juist de doeleinden van het onbewuste (= het Al-ééne) tot doeleinden van het bewustzijn maken. En zoo is dan de groote vraag, welke die objectieve doeleinden zijn. Als zoodanig wordt eerst in oogenschouw genomen het door het sociaal-eudaemonisme gepredikte doel: het grootste geluk van 't grootste aantal. Maar al heeft dit een betrekkelijk recht, het kan nimmer einddoel wezen [1]). Het moet ge-

1) Op de redenen, waarom het als zoodanig wordt afgewezen, kom ik straks terug.

heel en al ondergeschikt zijn aan een hooger doel, dat der voortgaande ontwikkeling, ontwikkeling die duizendwerf het offer eischt van het geluk der enkelen. Om intusschen dit evolutionistisch beginsel in behoorlijk verband te brengen met het sociaal-eudaemonistische, dat toch ook een betrekkelijk recht heeft, moeten beide onder den regelenden invloed geplaatst worden van het waarlijk hoogste doel, namelijk de verwezenlijking van de zedelijke wereldorde, of m. a. w. van dat deel van het teleologisch wereldplan, dat door zelfbewuste en zedelijk verantwoordelijke individuen ten uitvoer komt. Eerst dit einddoel wijst aan de verschillende motieven den hun toekomenden rang, leert de plaats erkennen die ook het zedelijk kwaad te vervullen heeft, en stelt de taak in 't licht zoowel van „Social-" als van „Individual-Ethik."

Toch zijn wij ook hiermede nog niet waar wij wezen moeten. Waarom moet 's menschen willekeur zich buigen voor den eisch der zedelijke wereldorde? Hiervoor is geen afdoende reden te vinden, tenzij men doordringe tot den gemeenschappelijken wortel zoowel der subjectieve drijfveeren als der objectieve doeleinden, m. a. w. tenzij men in de metaphysische sfeer den transscendenten grond der zedelijkheid zoeke. Welke metaphysische onderstellingen dan door het zedelijk bewustzijn gevorderd worden? Allereerst deze, dat alle individuatie slechts verschijning, manifestatie zij van eenzelfde wezen zoodat wij substantieel één zijn met al onze medemenschen. Eerst dit inzicht verbreekt den ban van het egoïsme. Toch is het op zichzelf niet voldoende; immers het biedt slechts een grondslag voor die sociaal-eudaemonistische motieven, die als onvoldoende zijn afgewezen. Om een hooger standpunt te bereiken moet erkend worden, dat het éene, dat ons aller wezen uitmaakt, het absolute zelf is; ja en tevens, dat dit absolute zelf in de wereld een teleologisch proces doorloopt, zoodat het streven van het absolute ook het onze moet zijn. En wat is het dan nu, dat het absolute zelf in en door het wereldproces bereiken wil? Geen positieve eudaemonie, blijkens de resultaten der ervaring; neen, maar een negatieve; het wil de ellende te niet doen die zijn redelooze en heillooze wilsverheffing gebaard heeft, om terug te keeren tot de zuivere potentie van het willen. En zoo is dan de zedelijkheid

ten slotte: ons medearbeiden aan de bekorting van den lijdens- en verlossingsweg, dien de godheid in het wereldproces aflegt.

Men bemerkt, met deze slotsom blijkt v. H. getrouw te blijven aan de resultaten zijner *Philosophie des Unbewussten.* Toch heeft hij recht om te vorderen, dat wie deze laatste schrede niet met hem wil doen, daarom niet geheel den voorafgaanden inhoud van zijn boek van de hand wijze. 't Zou inderdaad hoogst onredelijk zijn, ter wille van deze metaphysische slotsom, de oogen te sluiten voor het vele voortreffelijke dat het werk overigens, vooral in de beide eerste onderdeelen der tweede Afdeeling behelst. Reeds het vluchtig overzicht van den inhoud en van den gang bij de ontvouwing daarvan gevolgd, kan den indruk wekken, die zich bij de lezing zooveel te sterker doet gevoelen, dat wij hier in menig opzicht met eene meesterhand te doen hebben.

Toch wil ik hier al terstond doen opmerken, dat het schijnbaar geleidelijke in den gang der gedachtenontwikkeling, hier en daar misleidend is en bij nader inzicht grond tot bedenking geeft. Zoo wordt onder de gevoelsmotieven het plichtgevoel met de voorafgaande gecoördineerd. Intusschen blijkt, en wel mede uit hetgeen de schrijver zelf daarover zegt, dat dit ten onrechte geschiedt. Het denkbeeld van plicht behoort, zoowel als dat van zedelijke vrijheid, van orde en recht, en van het zedelijke zelf (waarvan, vreemd genoeg, nergens een opzettelijke définitie wordt gegeven), tot die algemeene, die een afzonderlijke behandeling hadden geëischt; waarbij dan o. a. de ontwikkeling van het „recht", veelmeer dan het geval is, haar eisch had behooren te erlangen. En wat nu met name het plichtbesef, de erkenning van het verbindende der zedelijke eischen betreft, men kan er zoo goed als bij geheel het zedelijk bewustzijn, bij vragen: is het een vrucht van gewoonte en gezag, of een zaak van smaak of gevoel of van redelijk inzicht? De term plicht-gevoel geeft geenerlei recht om geheel het denkbeeld van plicht slechts bij de gevoelsmotieven ter sprake te brengen.

Aan groote bedenking schijnt mij verder het hoofdstuk over de „Vernunftmoral" onderhevig te zijn. Het vertoog over de zedelijke vrijheid (Zwt. Abth. A. III. 4, waartoe mede nog behooren 5., over het liberum arbitrium, en 6., over de transcen-

dentale vrijheid) vormt een excurs, die alzoo misplaatst is. Terwijl de overigens behandelde principes motieven zijn, is de vrijheid, in psychologischen zin, waarover hier gesproken wordt, voor ver het grootste deel conditie der zedelijkheid; voor een kleiner, resultaat der zedelijke ontwikkeling, maar, zooals v. H. zelf uitdrukkelijk te kennen geeft, een resultaat dat eerst door andere factoren zijn beteekenis verkrijgt. Doch er is meer. Het „Moralprincip des Zwecks" staat hier zeker op zijne plaats. Doch krachtens zijn zuiver formeelen aard staat het niet op ééne lijn met de voorafgaande. Ook is er geen voldoende reden te vinden waarom al die vorige onder dit hoofd zijn gebracht. Van „orde" en „recht" heb ik reeds gewaagd. En waarom wordt „waarheid", in den zin van waarheidsliefde, niet met het gevoelsmotief der trouw, waarom „vrijheidszin" niet met zelfgevoel, waarom „rechtvaardigheid en billijkheid" niet met tegen- en medegevoel en liefde gecoördineerd? Zegt men, dat het gevoel alleen deze motieven niet tot genoegzame klaarheid brengt, hunne behoorlijke werking niet waarborgen kan, dit geldt evenzeer van alle gevoelsmotieven. Mij dunkt, ook volgens v. H. zelven, moest de Vernunftmoral beschreven zijn als die hoogere ontwikkeling der zedelijkheid, die niet eenige afzonderlijke motieven in 't leven roept, maar alle subjectieve drijfveeren zoowel zuivert als ordent, door ze in het licht te stellen eener teleologische levensopvatting en dus in verband te brengen met de „Ziele" der zedelijkheid of de objectieve moraalprincipes.

Buiten deze bezwaren de dispositie betreffende heb ik tegen het hoofdstuk over de Vernunftmoral ook een meer zakelijke bedenking, waarop ik straks wensch terug te komen. Laat mij nu eerst de aandacht mogen vestigen op hetgeen ik als het meest verdienstelijke in v. H.'s arbeid meen te moeten aanmerken, althans op hetgeen mij daarin het meest heeft aangetrokken. Dit is hoofdzakelijk tweeërlei: vooreerst, het recht door hem aan het speculatief-wijsgeerig oogpunt toegekend, ten anderen en vooral, de betrekkelijke waarheid van zijn pessimisme.

Met de plaats door v. H. terecht aan het speculatief-wijsgeerig standpunt ingeruimd bedoel ik nader, dat hij erkent en

aantoont hoe het zich ontwikkelend zedelijk bewustzijn metaphysische onderstellingen blijkt te behelzen, zonder welke geheel de zedelijkheid onbestaanbaar wordt, aangezien er zonder deze geen sprake kan zijn zoomin van een teleologische wereldopvatting als van een daaruit voortvloeiende verplichtende levensnorm.

Wanneer ik met goedkeuring van des schrijvers teleologische opvatting gewaag, heb ik echter terstond een belangrijk voorbehoud te maken. De wijze waarop v. H. in zijne *Philosophie des Unbewussten* het doelmatige in de natuur zoekt aan te wijzen, wekt bij mij groote bedenking, en ik kan zeer goed begrijpen dat o. a. een man als F. A. Lange daardoor geërgerd werd, zij 't ook dat deze tengevolge eener tegenovergestelde eenzijdigheid tot een meerendeels onbillijk oordeel verviel.

Men kan het doelmatige in de wereld op verschillende wijs trachten te betoogen. Vooreerst, door het af te leiden uit het begrip eener zoowel volstrekte als volmaakte oorzaak, die niet anders kan voortbrengen dan het volkomen samenhangende, waarin alles zoowel noodzakelijk als onverbeterlijk is [1]). Met deze dialectische afleiding is echter niet veel gewonnen; want de vraag is niet, althans niet in de eerste plaats, wat uit eenig begrip voortvloeit, maar juist, of dit begrip met al wat er uit voortvloeit van toepassing is op de bestaande wereld.

Men kan voorts, zich nader aansluitende bij de observatie, trachten aan te toonen, dat hier en daar werkingen voorkomen, die niet uit een bloot mechanisch-oorzakelijken samenhang te verklaren zijn en dus nopen om hier een hoogere, 't zij dan bewust of onbewust, doelstellende oorzaak aan te nemen. Alzoo mede v. H. in zijne *Philosophie des Unbewussten*. Het baat niet, dat hij tevens, zoowel aldaar als elders, uitdrukkelijk beweert, dat hij het mechanische en teleologische niet dualistisch, maar integendeel als onafscheidelijk verbonden wil hebben opgevat, en dus aan een „immanente Zweckmässigkeit" gedacht wil hebben; de vraagt blijft, hoe komen wij tot de erkenning van het teleologische? En wan-

1) Zoo o. a. Ed. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, XVI.

neer dit wordt aangenomen wegens de onmogelijkheid om dit of dat effect mechanisch te verklaren, dan laat zoodanige bewijsvoering mij steeds onaandoenlijk. Immers, dan kan altijd weer worden tegengeworpen: laat dat voorshands onmogelijk wezen; wat de waarnemende wetenschap nu nog niet te verklaren weet, kan zij straks op het spoor komen, gelijk zij dat reeds in zoovele gevallen heeft gedaan!

Mij dunkt, wij moeten beginnen met toe te stemmen, dat, voorzoover de mechanische oorzakelijkheid de verschijnselen verklaart, er alle reden is om te verwachten dat eenerlei verklaring allerwege zal te vinden zijn, ook waar die thans nog buiten ons bereik ligt. Indien wij nog meer en anders dan een mechanischen samenhang onderstellen, dan mag dit niet geschieden doordien wij het schema van 's menschen planmatig handelen overbrengen op geheel de natuur; neen, maar alleen omdat ons teleologisch handelen, dat zelf mede een product is van geheel den natuurlijken samenhang der dingen, ons noodzaakt een waarde, een goed te erkennen, dat wij altijd slechts in betrekkelijke mate deelachtig worden, maar dat in objectieve volkomenheid, onafhankelijk van onze individueele waardeering moet bestaan, of al ons waardeeren zou zijn beteekenis en recht verliezen. Het komt mij voor dat het begrip, „waarde, goed" veel meer geschikt is om in dezen misverstand buiten te sluiten dan dat van „doel", waarbij al te licht aan het menschvormige te veel plaats wordt ingeruimd. Te willen aanwijzen dat er buiten onze menschelijke sfeer beraamd en overlegd is of wordt, schijnt mij een even hopeloos als onredelijk ondernemen. Neen, een teleologische wereldbeschouwing kan alleen een gezonden zin en een goeden grond hebben, als wij er de overtuiging mee willen uitdrukken, dat ons teleologisch leven en streven correspondeert met en gegrond is in een wereldorde die een objectieve en wezenlijke waarde vertegenwoordigt en daardoor aan de opklimmende ontwikkeling een reëele beteekenis geeft. Dit is uit den aard der zaak een overtuiging, die niet op waarneming maar op waardeering en de deze vergezellende convictie berust. Wij komen dus altijd weer tot de reeds meermalen door mij verdedigde stelling: wie het geloof, wie de zedelijke convictie vervangen wil door eene wetenschappelijke bewijsvoering, pleegt

een dubbel vergrijp — hij mishandelt de wetenschap en ondermijnt het geloof.

Om tot v. H. terug te keeren: wanneer hij in dit werk het zedelijk bewustzijn in zijn ontwikkeling nagaat en openlegt, komt wel is waar ook de door mij gewraakte teleologie meermalen aan het licht en kunnen wij allerminst met hem instemmen waar hij het teleologisch proces overbrengt in het absolute zelf, maar beweegt hij zich hoofdzakelijk op een gebied en betreedt hij doorgaans een weg, waarop wij hem zonder aarzeling kunnen volgen. Wij kunnen geheel en al met hem instemmen waar hij zoekt aan te toonen, dat alle zedelijkheid, die zich boven de, hetzij egoïstische hetzij autoritative, pseudomoraal zal verheffen, noodwendig in 't geen zij beoogt een doel moet erkennen dat zij niet naar willekeurig welgevallen kiest, maar dat haar wordt voorgehouden door de wereldorde zelve; een doel, dat juist hierdoor en hierdoor alleen een verbindende en verplichtende beteekenis voor ons heeft, dewijl het ons gesteld wordt door het in ons werkzame absolute-zelf. Terwijl ik over dit punt nog onlangs in ditzelfde Tijdschrift eenige gedachten ontwikkeld heb [1]), wil ik er thans niet over uitweiden. Genoeg, dat wie een tegenovergestelde meening is toegedaan vooral ook zal hebben te rekenen met hetgeen in dit opzicht door v. H. beweerd en betoogd wordt.

---

1) In het eerste stuk van dezen zelfden Jaargang. — Naar aanleiding van eene bedenking, door Dr. Bruining geopperd bij het debat in de jongste vergadering van moderne theologen, zij hier alleen nog het volgende opgemerkt: — Met het boven gezegde wordt in 't allerminst niet geloochend, dat zoowel de zedelijkheid als de zedenwet zich aanvankelijk heeft ontwikkeld, buiten alle bewuste philosophie en metaphysica om, uit niet anders dan de menschelijke eigenaardigheid en den invloed der samenleving; terwijl eerst daarna het wijsgeerig nadenken de 't zij dan physische of metaphysische grondslagen heeft zoeken open te leggen van de reeds geldende zedelijke regelen en beginselen. Dit blijft buiten alle tegenspraak. Doch de vraag is, of niet het wijsgeerig nadenken alleszins terecht doet erkennen, dat het voorhanden zedelijk bewustzijn metaphysische onderstellingen impliceert, dat deze in het huldigen van den zedelijken eisch (zij 't ook aanvankelijk onbewust) liggen opgesloten; weshalve zij dan ook niet ter zijde gesteld kunnen worden zonder de kern en kracht der zedelijke overtuigingen prijs te geven.

't Geldt hier dezelfde onderscheiding, waarop ik reeds gewezen heb in 't bedoelde opstel, *Theol. Tijdschr.* 1879. bl. 3.

Wat mij ten anderen en vooral, in zijn werk alle opmerkzaamheid schijnt te verdienen, is de betrekkelijke waarheid van zijn pessimisme. Ik bedoel hiermede datgene in zijne levens- en wereldbeschouwing, waardoor hij in nadrukkelijk verzet komt tegen de stelling, dat hetzij individueele hetzij maatschappelijke welvaart het einddoel zou moeten of kunnen zijn van het zedelijk streven; in nadrukkelijk verzet derhalve tegen het eudaemonisme en utilisme, volgens de beteekenis die men daaraan gemeenlijk pleegt te hechten.

Er heerscht, helaas, op dit gebied niet weinig spraakverwarring. Het onderscheid tusschen het geluk in den hoogsten zin (dat nimmer verloochend mag worden), als de bevrediging die een noodwendig uitvloeisel is van het goede, van het waardig en edel willen en handelen, — en het geluk in den alledaagschen zin van welzijn, bien-être (dat onophoudelijk verloochend moet worden), dit onderscheid is al te vaak uit het oog verloren. En eveneens is vaak voorbijgezien, dat, ofschoon in het volmaakte het goede en het goed één zijn, aan het zich ontwikkelende wezen de eenheid van het normale en het bevredigende zich eerst van lieverlede en ten koste van veel strijd kan ontdekken, en alleen ontdekt naar gelang niet aan het tweede maar aan het eerstgenoemde de eerste en beslissende rang wordt toegekend. De bedoelde spraakverwarring is door Stuart Mill, behoudens alle erkenning van 's mans verdiensten, niet weinig in de hand gewerkt, en wel doordien hij, de leemten van het platte utilisme willende verbeteren, vreemde loten op dien stam heeft geënt, ze uitgevende voor natuurlijke spruiten. Wanneer Mill begint met, als het einddoel en den maatstaf van al het zedelijke, „happiness" te noemen en deze dan omschrijft als „pleasure and the absence of pain", dan moge hij straks leeren, dat sommige genietingen hooger zijn te stellen dan andere, alsmede dat het te beoogen geluk niet het eigene maar het algemeene moet zijn, dit neemt niet weg dat hij, door 't geen hij vooropstelt, het rechte oogpunt voor goed heeft miskend en verduisterd. Vooreerst toch wordt nu de indruk gegeven alsof eensdeels lagere en hoogere genietingen en anderdeels eigen en algemeen geluk, zoo niet immer toch doorgaans, in vredige overeenstemming konden blijven; terwijl met-

terdaad lager voor hooger genot en eigen geluk (in den alledaagschen zin van het woord) voor het algemeene onophoudelijk moet worden prijs gegeven. Ten anderen — vooral niet voorbij te zien — ten anderen wordt, door den eisch dat de verschillende qualiteit der genietingen in 't oog worde gehouden, een maatstaf van onderscheiding en beoordeeling ondersteld, die inderdaad als de beslissende moest worden erkend en niettemin stillekens verzwegen wordt En tevens, zooals in 't laatstgenoemde reeds ligt opgesloten, wordt, waar het geluk dus tot het groote einddoel wordt gemaakt, de schijn gekweekt als zou het goede slechts goed zijn door en omdat het gelukkig maakt, terwijl het veeleer gelukkig maakt door en omdat het goed is.

Het meest bedenkelijke in dit alles is, dat alzoo de sanctie van het goede komt te ontbreken. Indien iemand zich tevreden wil stellen met een lagere soort van genot, dan kunnen anderen dat onverstandig noemen, maar een zedelijk vergrijp kan hem niet worden verweten. Waar toch het normale, voor zoover het erkend wordt, slechts wordt afgeleid uit het bevredigende, daar kan ieder wat hem het meest bevredigt als het minstens voor hem normale beschouwen, en, aangezien er van de rechtbank van den smaak der meerderheid geen hooger beroep is, kan men hare uitspraken, gesteld dat ze afwijkend luiden, getroost ter zijde leggen. — Wat thans echter in 't bijzonder onze aandacht trekt is dit: door het geluk tot het één en 't al te maken, door het te omschrijven als „pleasure" en de zeer verschillende genietingen niettemin onder dit ééne hoofd te brengen, door voorts te verzwijgen of te vergeten, dat wie met het ware leven het ware heil zal gewinnen, zich vóór alles te onderwerpen heeft aan den in 't eerst ver van liefelijk klinkenden eisch om het eigenwillige leven te verliezen en te verzaken, door dit alles wordt de kern van het zedelijke verduisterd en een waan gevoed die op allerlei teleurstelling moet uitloopen. Het doel, waarnaar men streeft en waarop men hoopt, wordt alzoo: een maatschappelijk welzijn, dat altijd beloofd wordt en nimmer komt, dat welbezien nog het eerst bereikbaar zou wezen, indien van al die hoogere aspiratiën en geheel die hoogere ontwikkeling wierd afgezien, die een hoogere qualiteit van genot moeten aan-

brengen, maar intusschen de quantiteit er van telkens in den weg blijken te staan.

Wat hiertegenover herinnerd moet worden, wat v. Hartmann zeer terecht met nadruk doet uitkomen, het is, dat het genoeglijke en behaaglijke leven te meer wijkt, naarmate de ontwikkeling hooger rijst. Hoe meer beschaving, hoemeer kennis en macht, hoe meer verfijning en vermenigvuldiging van 't genot, te meer begeerten en behoeften en dientengevolge te meer moeite en kwelling, te meer ongelijkheid en onvoldaanheid, te meer wrijving en worsteling. Hoe hooger en ingewikkelder taak, te meer en te zwaarder eischen. De vossen hebben holen en de vogelen nesten, maar de mensch, hoemeer hij boven vos en vogel zich verheft, heeft te minder rust. Klimmende ontwikkeling en beschaving maakt de markt wel drukker, brengt wel menige waar onder meerderer bereik, maar laat het koopende publiek steeds minder bevredigd. Want bij al wat te verwerven is en verworven wordt, is en gevoelt men zich slechts te armer, tenzij — ja, tenzij men gaat inzien, dat men hier is niet om te genieten, maar veeleer om te leeren ontberen, tenzij men zich als eersten eisch die zelfverloochenende toewijding ga stellen, die, terwijl zij naar 't geluk niet vraagt, zich het alleen bevredigende ziet toevallen, t. w. de bewustheid, dat men bekwaam wordt en zich bekwaam begint te toonen tot de echt-menschelijke, ja godmenschelijke taak, dat men levenskracht heeft en wint en openbaart en bevordert.

Alleen een levensopvatting waarbij alzoo met geheel het alledaagsch eudaemonisme gebroken wordt, leidt tot kloeke karaktervorming, kweekt het hout waaruit men martelaren snijdt; alleen met en krachtens haar kan men de uit de geluksleer voortvloeiende zoetsappige weekelijkheid weerstaan en afwijzen, de weekelijkheid, die de concurrentie zou willen ter zijde stellen omdat zij de kleinen drukt, den eigendom omdat hij ongelijkheid kweekt, den oorlog omdat hij, buiten de gekwetsten, weduwen en weezen vermenigvuldigt, de kinderproductie omdat zij 't vaders en moeders zoo lastig maakt, enz; — een weekelijkheid, waarvan het ons geenszins behoeft te verwonderen als zij dan straks weer met grimmige bitterheid gaat uitvaren tegen de hardheden van natuur en lot en

nergens een Moria te ontdekken weet, dewijl zij het in Calvarië niet herkennen kan [1]).

Herinnert ons de laatste naam hoe dit, in den aangegeven zin, anti-eudaemonistisch standpunt de kracht en wel de beste kracht van het Christendom uitmaakt, v. Hartmann heeft in dit en menig opzicht de beteekenis en waarde der christelijke beginselen miskend, en wel meerendeels door een vooral in onze dagen niet ongewone eenzijdigheid, die geen onderscheid maakt tusschen het christendom der kerk, der overlevering, der massa, en dat dier besten, die ofschoon uit den aard der zaak weinigen, toch juist die vertegenwoordigers zijn met wie men in de eerste plaats te rekenen heeft. Maar al heeft hij het dezulken kenmerkende miskend, hij eert het feitelijk, in zoover hij instemt met den door en door christelijken eisch der zelfverloochening, met het: „verlies uw leven zoo gij het gewinnen wilt!" Al wat hij in dezen zin, voornamelijk in de afdeelingen over de Social-eudämonie en de Culturentwickelung in 't midden brengt, schijnt mij tot het best geslaagde van zijn arbeid te behooren en in hooge mate behartigingswaardig te zijn; inzonderheid zijne principieele bestrijding van de sociaal-democratie, alsmede van de in den jongsten tijd ook ten onzent aanbevolen sexueele moraal.

Of intusschen bij hem de harde eisch der Culturentwickelung niet bij wijlen met een eenzijdig en de beteekenis van het individu min of meer veronachtzamend rigorisme gesteld en gehandhaafd wordt? Ik zou dit (o. a. met het oog op het over den oorlog geschrevene) niet durven ontkennen. De fout ligt dan echter niet in zijn afwijzen van de boven genoemde geluksleer, maar hierin, dat hij bij de Culturentwickelung de karaktervorming, en bij deze de ontwikkeling van het liefdeleven, in den hoogsten zin van het woord, niet behoorlijk tot haar recht laat komen, hiervan de allesovertreffende waarde niet erkent. Dit hangt reeds samen met de groote schaduwzijde van geheel het werk, waarop ik thans de aandacht wil vestigen, v. H.'s absoluut pessimisme.

---

1) Verg. bij het bovenstaande de opmerkingen in de *Stemmen uit de Vrije Gemeente*, I. bl. 299, vv.

Inderdaad, dit pessimisme, welverre van, zooals de schrijver beweert, de hechte steunpilaar der ethiek te zijn, blijkt híer veeleer den onmisbaren grondslag zoowel der zedelijkheid als harer theorie weg te nemen. — Bekend is tot welke metaphysische slotsom v. H.'s onderzoek hem bracht in zijne *Philosophie des Unbewussten.* Dezelfde metaphysische onderstelling schijnt hem gevorderd te worden door het zich ontwikkelend zedelijk bewustzijn. Het einddoel van geheel het wereldproces zal namelijk geen ander kunnen zijn dan de reëele existentie te doen ophouden. Heeft het absolute willen zich te kwader ure uit een zuiver potentieel tot een actueel willen verheven en daarmede een eindeloos lijden over zich gebracht, geheel het bewuste wereldleven wordt door het Absolute te baat genomen om de rede over den wil te doen triomfeeren, in dier voege dat het actueele willen, ten laatsten van zijn altijd onbevredigd trachten overtuigd, zichzelf gaat negeeren en alzoo terugkeert tot het zuivere kunnen-willen en daarmede tot de rust. Hebben wij dit ingezien, dan verstaan wij ook, dat wij, met name als zedelijke wezens, het doel van het Absolute tot het onze hebben te maken, of juister, dat doel, als mede en tevens het onze, met klare bewustheid hebben te aanvaarden; weshalve de zedelijkheid dan wordt een medearbeiden aan de bekorting van den lijdens- en verlossingsweg, dien de in de wereld geincarneerde godheid in het wereldproces heeft af te leggen.

Wij hebben niet noodig ons in de bijzonderheden dezer metaphysica te verdiepen; wij hebben thans slechts te doen met het haar kenmerkend absolute pessimisme, met de stelling — hoe men die overigens motiveeren moge — dat niet te bestaan beter is dan te bestaan en dat dus de onderdrukking van den algemeenen wil ten leven het einddoel moet zijn van alle menschelijk streven. Dit pessimisme maakt, mijns inziens, elke deugdelijke ethiek onhoudbaar. Immers, bij de loochening van een wezenlijk goed, van een wezenlijke en oneindige waarde, vervalt het eerste en essentiëele kenmerk van het zedelijk goede, en verliest dit tevens zoowel zijn verplichtend als zijn bezielend karakter, beide even onontbeerlijk.

't Komt mij opmerkelijk voor, dat deze bewering, althans haar eerste gedeelte, een zijdelingsche bevestiging vindt bij

v. H. zelven. 't Is toch wel zeker om de genoemde leemte te bedekken, dat het kenmerk van het zedelijk goede door hem schier uitsluitend gesteld wordt in het doelmatige van het willen en handelen. Ziedaar de bedenking waarop ik boven [1]) reeds doelde, als met name door zijn hoofdstuk over de Vernunftmoral wakker geroepen, en waarop wij thans moeten terugkomen.

Reeds waar in de laatste paragraaf van de „Gefühlsmoral" met het plichtgevoel de overgang wordt gemaakt tot de „Vernunftmoral", heet het, dat beide, Geschmacks- en Gefühlsmoral, onvoldoende zijn zoowel om den inhoud van den plicht te bepalen, als ook en vooral om aan dien inhoud de onontbeerlijke „Verbindlichkeit" te verzekeren. Eerst met het gebiedende, wetgevende, ontstaat het denkbeeld van plicht en hiermee de echte, bewuste zedelijkheid. En nu — zoo wordt beweerd — nu is er slechts één factor in onzen geest wien het eigen is zich een onvoorwaardelijk gebiedende bevoegdheid toe te kennen, namelijk de rede. Zij vordert volstrekt dat alles redelijk zij; zij is in ons de autonome zedelijke wetgeefster (S. 317—321).

Desgelijks heet het dan in den aanvang van het hoofdstuk over de Vernunftmoral, dat het de rede is, eerst zij en zij alleen, die imperatief, zoowel wetgevend als richtend in ons optreedt. Niet alsof de Geschmacks- en Gefühlsmoral door haar ter zijde gesteld zouden worden; deze behouden hare betrekkelijke waarde. Maar wel blijkt, dat de zedelijke beteekenis der in haar begrepen motieven hoofdzakelijk gelegen is in de onbewuste redelijkheid die ze kenmerkt. Omdat hetgeen zij vorderen redelijk is, daarom heeft het zedelijke waarde. In één woord, de „Vernunft" en zij alleen geeft de wet, en wel, zooals ten slotte blijkt, omdat het uit haar voortkomende „Moralprincip des Zwecks" het alles samenvattende en alles beheerschende is. Alleen teleologisch handelen is zedelijk handelen; en juist en alleen de „Vernunft" stelt daartoe in staat.

In dit alles ligt zeker een betrekkelijke waarheid. Buiten de rede, dit verstaat zich, geenerlei logische gedachtenverbinding, geen oordeel, geen bewuste beweegreden, geen vermo-

---

1) bl. 523.

gen tot toetsing en rangschikking van beweegredenen. Maar een andere vraag is, of de rede in dit alles ooit anders doet of vermag dan een voorhanden stof bewerken en ordenen; een andere vraag, of zij den daarbij te bezigen maatstaf slechts aan zichzelve ontleent; bepaaldelijk, of het begrip van doel, dat natuurlijk uit en door de rede ontstaat, of dit doelbegrip krachtens de zuiver formeele redebewerking kan overgaan in dat van verbindend, verplichtend doel, om alzoo de hoeksteen te worden der zedelijke wereldorde.

Dit meen ik te moeten ontkennen.

Weliswaar, ook v. H. zelf erkent uitdrukkelijk, dat ons subjectief denken geen objectieve doeleinden, geen doeleinden van objectieve waarde kan stellen, dat de groote Aufgabe integendeel is: „die Zwecke des Unbewussten zu Zwecke des Bewusstseins zu machen". En hierin ligt de erkentenis opgesloten dat althans onze Vernunft zich geen „unbedingt gesetzgebende Befugniss" mag toekennen. Doch niettemin is en blijft het bij hem immer het logische en dit alleen, dat, allereerst in het Absolute zelf en door het Absolute voor ons, het doel tot doel, tot een zedelijk doel en dus voor ons verplichtend maakt.

Hoe en waarom dat? Omdat het mijns inziens onontbeerlijke, omdat hetgeen in zichzelf waarde heeft en uit dien hoofde aan alle strevend, zich ontwikkelend leven ten doel moet gesteld worden, bij v. H. niet bestaat. „Urgrund" van alle verplichting, van al het goede, is bij hem het logische dat het onlogische willen tot rust brengt. Er is geen wezenlijke waarde; er is alleen 't zij onbevredigd willen = lijden, 't zij rustend willen = Nirvâna. Daarom kan er ook geen grond voor een zedelijken eisch zijn dan alleen voor dit gebod der rede, der „Vernünftigkeit": kies de rust van het niet-willen boven het leed van het willen.

Wij komen zoo ten slotte tot een weinig verheven „Klugheitsmoral", in menig opzicht overeenkomende met de veroordeelde negatief-eudaemonistisch-egoïstische pseudomoraal; van deze slechts hierin verschillend dat ons egoïsme zich oplost in het egoïsme van het Absolute. Ik zeg, het egoïsme van het Absolute; want een altijd onbevredigd willen blijkt hierdoor zelf een verkeerd, een egoïstisch willen te zijn. Mij dunkt, wij mogen zeggen: gelijk het individu, dat als absoluut wil

gelden, ten ondergaat door zijn waanzin, zoo moet het Absolute, dat (als bij v. H.) slechts als individu naar individueele bevrediging tracht, schipbreuk lijden op zijn bekrompenheid. Alleen het Absolute dat het absolute geven, het eindeloos levenwekkende leven, of meer concreet menschelijk uitgedrukt, de oneindige liefde is, is het eeuwig volmaakte en volzalige, dat ook voor ons de bron kan zijn van het waarlijk goede en het ware goed.

Doch met dit laatste treed ik buiten de gedachtenreeks die ons bezig hield. Om tot deze terug te keeren: ik meende en meen, dat een doel alleen verplichtend wordt krachtens de waarde van 't geen er ons in wordt voorgehouden, en dus ook alleen volstrekt verplichtend krachtens de volstrekte waarde van het zichzelf en het zijne aan ons ten doel stellende volmaakte. Hoe dit door v. H., zoo niet voorbijgezien, dan toch veronachtzaamd wordt, blijkt mede als hij herhaaldelijk beweert (S. 585, 665), dat het wel noodig is overtuigd te zijn dat er een absoluut einddoel van ons zedelijk streven bestaat, maar niet dat einddoel te kennen: een even kennelijke als kennelijk onjuiste overschatting van het formeel-logische ten koste van het materieel-waardige. Nu kan men elders wel anders luidende beweringen bij hem aantreffen. Het blijkt telkens: wist de schrijver slechts een wezenlijke waarde te erkennen, hij zou haar buiten twijfel de haar in de ethiek toekomende plaats inruimen en alle rede-werkzaamheid aan haar onderschikken. Zoo heet het ook reeds in de *Philosophie des Unbewussten* (II, 393): „Was hat die Vernunft davon das Handeln zu bestimmen, oder was hat das Handeln davon von der Vernunft bestimmt zu werden, abgesehen von der etwa dadurch herbeizuführenden Verminderung der Unlust?" Dewijl hij het echter nooit verder weet te brengen dan tot „Verminderung der Unlust", dewijl het willen als zoodanig bij hem onredelijk is en altijd onbevredigd moet blijven, dewijl hij in één woord geen willen kent dat zelf een wezenlijke waarde vertegenwoordigt en dus tegelijk het goede en het goed is, moet wel de rede, krachtens de haar uitsluitend eigene waardigheid, als de eenige bron van het zedelijke beschouwd worden.

Nog eens, ten onrechte. Neen, de wil is nog niet goed alleen omdat de rede hem ordent; de rede is nog niet prac-

tisch vruchtbaar alleen omdat zij 't willen ordent. Wat baat het (zeggen wij met v. H) of ons willen en handelen al gericht zij, zij het zelfs bestendig en in alle deelen, op éénzelfde doel? Zedelijk goed is het eerst, wanneer dit doel zelf waardig is te worden nagestreefd, en onze rede is dan eerst waarlijk redelijk werkzaam als zij het streven ordent naar een zoodanig, maar als zoodanig wel door haar erkend, maar niet door haar gesteld of in 't leven geroepen doel. Van een objectief waardig doel kan alleen sprake zijn, wanneer het door ons beoogde de wel betrekkelijke, maar toch getrouwe afspiegeling is van hetgeen alleen volstrekt waardig is te zijn en gezocht te worden, d. w. z. van het volmaakte. Is het volmaakte niet, dan is er ook geen volmaking, geen toenemend erkennen en deelachtig worden van het volmaakte, en dus geen echte zedelijkheid. Dan blijft voor het zedelijk goede geen andere définitie dan die van het weloverlegde willen en handelen, m. a. w. dan gaat de zedelijkheid ten onder in een voorzichtigheid, die de slechtste kansen zoekt te mijden, wel wetende dat er niets beters te beoogen valt dan het betrekkelijk minst onaangename.

Evenmin kan er, bij de loochening van een wezenlijke waarde, sprake zijn van onvoorwaardelijke verplichting. Ik kan alleen verplicht, alleen gehouden zijn dus of zoo te willen en te doen, krachtens een zedelijke wereldorde. Dit erkent ook v. H. Ja, maar die zedelijke wereldorde is slechts een zedelijke, kan mij slechts op zedelijke wijs, d. w. z. èn onbepaald èn met eigen instemming verbinden, wanneer zij mij onbepaalden eerbied inboezemt; en dit doet zij alleen, waar zij het besef van waarde, van oneindige waarde, zoowel in mij wakker roept als bevestigt en mij alzoo voor het aanbiddelijk heilige buigen, op het aanbiddelijk heilige hopen doet. Gesteld, er was niets anders dan een redeloos mechanisme, dan zouden wij al onze waardebeseffen deels als illusiën te verzaken hebben, deels slechts als een tijdelijk en betrekkelijk aangenaamheidsgevoel kunnen aanhouden. Maar gesteld ook — met v. H. — dat het wereldproces slechts moest dienen om het Absolute van de reëele existentie, die zijn redeloos willen in 't aanzijn riep, zoo spoedig mogelijk af te helpen, gesteld dat (om het met v. H's woorden uit te drukken) het wereld-

proces dus te vergelijken ware met een jeukenden uitslag of met een pijnlijken trekpleister, die het al-éëne wezen zichzelf oplegt om zijn innerlijk leed eerst naar buiten en straks weg te drijven, — dan boezemt dat Absolute mij geenerlei eerbied in; ik kan hoogstens met zijn leed te doen hebben en, aangezien het mijn en aller leed is, mij inspannen om mij zelven en allen er van te bevrijden; maar verplicht kan ik mij daartoe niet gevoelen, want het verplichtende is nu eenmaal nooit anders dan het verbindende van een onveranderlijke en onmiskenbare waarde. Waar het Absolute zelf in het wereldproces slechts een tijdelijk en egoïstisch doel nastreeft, kan 't zeker het verstandigst zijn zich met dat streven te vereenigen; maar voor goed- en afkeuring uit zedelijk oogpunt is geen plaats, waar de ordeningen slechts gedecreteerd zijn door een „Vernünftigkeit," die kwam in te zien dat alle begeeren en dus ook alle keuren hoe eerder hoe beter dient op te houden. Waar het absolute zelf dus in het eindige en betrekkelijke ondergaat, valt al het volstrekt geldende weg en dus ook, met het onvoorwaardelijk verplichtende, al het verplichtende.

Eindelijk: bij de loochening van alle wezenlijke waarde vervalt ook al het bezielende en verheffende van het zedelijk streven; er kan dan geen heilige geestdrift, geen ernstige, onverdeelde en tevens moedige en blijmoedige toewijding zijn. Dit behoeft geen betoog. Hoe zou men warme en volhardende geestdrift koesteren, hoe het meest intensieve leven in zich wakker roepen en gaande houden en er desnoods alle lager, ja geheel het zinnelijke leven voor prijsgeven, indien het erkende doel van dit alles de dood van alle geestdrift, de ondergang van alle leven moest zijn! Dit ware de ongerijmdheid zelve. Maar duidelijk is tevens dat, waar alzoo de geestdrift ontbreekt, waar resignatie het hoogste is dat de zedelijke motieven kunnen teweegbrengen, de beste kracht des strijders verlamd en gebroken is.

Met de besproken schaduwzijde van v. H.'s beschouwing hangt nog tweeërlei samen, dat ik hier niet onvermeld wil laten: vooreerst, zijn beweren dat het wereldproces eens een einde moet nemen; ten andere, zijne stelling, of juister, de

wijs waarop hij de stelling voorstaat, dat het doel der zedelijkheid niet in haarzelve gelegen kan zijn.

Over het eerstgenoemde slechts dit weinige. Wanneer, bij ontstentenis van een wezenlijke en oneindige waarde, alleen een deels formeel-logische deels anthropomorphistisch-teleologische maatstaf gebezigd kan worden ter verklaring van de beteekenis van het wereldproces, dan spreekt het van zelf dat hiervoor een doel moet worden ondersteld dat eenmaal bereikt wordt en waarmee het proces dus ten einde loopt. Geheel anders is het bij de erkenning van het oneindige en volmaakte als oorsprong en bezieling van al het zich ontwikkelende leven. Dan kan en moet de ontwikkeling een eindeloos voortgaande wezen. Ik ontken in geene deele dat dit ons voorstellingsvermogen te boven gaat; maar ik meen dat, terwijl de gedachte niets ongerijmds bevat, alleen een haar omhelzende overtuiging onze zedelijke aspiratiën zoowel rechtvaardigen als bevredigen kan.

Wat het in de tweede plaats genoemde betreft: wanneer v. H. beweert dat het doel der zedelijkheid niet in haarzelve gelegen kan zijn (S. 661), dan heeft hij buiten twijfel recht in zoover de zedelijkheid, als streven, een doel onderstelt dat met dit streven niet identisch kan zijn. Wij mogen echter niet vergeten, dat het doel der zedelijkheid toch met haarzelve, met het haar essentiëel karakteriseerende, homogeen moet wezen en dus nooit in een eudaemonie kan gesteld worden die geen met die van het zedelijke commensurabele waarde heeft. Wij mogen evenmin vergeten, dat met het zedelijke streven toch ook altijd iets bereikt, iets gewonnen wordt, en wel een krachtsontplooiing, een zelfbeweging, die als de normale tevens de bevredigende, ja die niet minder dan een, altoos zeer aanvankelijk, maar toch toenemend deelgenootschap is aan het volmaakte en volzalige leven. Al kan het zedelijke als streven in het volmaakte niet gedacht worden, de zelfbeweging, het leven, dat men er bij deelachtig wordt, is toch datgene waarin het zich ontwikkelende bij toeneming gemeenschap heeft met het volmaakte. En dit is wel zeker het doel waarnaar alle zedelijk streven zich uitstrekt. Juist omdat dit eindeloos begeerenswaardige evenmin als het volmaakte door v. H. erkend wordt, moet bij hem de zede-

lijkheid zich een doel laten welgevallen dat beneden hare waardigheid en waarde staat, moet bij hem het zoogenaamd „Uebersittliche" inderdaad terugzinken in een individueel-eudaemonistisch bedoelen van het Absolute, waaraan 's menschen bewuste zedelijkheid dan dienstbaar moet wezen, doch waaraan zij niet met bewustheid dienstbaar zou kunnen zijn zonder zichzelve, zonder haar adeldom prijs te geven [1]).

Inderdaad, van welke zijde men het pessimisme als grondslag der ethiek ook bezie, het blijkt telkens met echte zedelijkheid onbestaanbaar te zijn en juist door het zedelijk bewustzijn veroordeeld te worden. Vraagt men, wat wij dan voor dit pessimisme in de plaats hebben te stellen, hoe men dan in deze voorbijgaande en op allerlei wijs teleurstellende wereld tot de erkenning kan komen van een wezenlijk en oneindig goed? Het spreekt van zelf dat dit een zaak is en moet zijn van waardeering. Wat mij betreft, ik meen dat hetgeen bij v. H. ontbreekt de rechte waardeering is van het liefdeleven. De liefde, hoe betrekkelijk hoog ook geschat, is en blijft bij hem iets overwegend passiefs, gehechtheid en affectie, die in haar zuiverste gestalte bij uitstek streelend en weldadig is, maar toch onmachtig om het altijd hunkerende hart te bevredigen. Ook kan zij dat niet bij zoo gebrekkige opvatting. Maar zij kan het wel, waar zij gekend wordt als de hoogste en heiligste activiteit, als volvaardig en vreugdevol werkzame toewijding, als de wil niet om te ontvangen maar om te geven, zichzelf en al het zijne te geven, en al gevende het waarachtige leven in en om zich aan te kweeken en te verhoogen. Als zoodanig weet zij zich gedragen en gedreven door dat albezielende en albeheerschende leven, dat zich juist in zijn liefdewekkende macht als het aanbiddelijk volmaakte aan ons ontdekt en waaraan zich over te geven alles gelooven en alles hopen leert.

Bij v. H. staan in het Absolute zelf wil en rede dualistisch nevens, ja tegenover elkander: het uit zijn aard redelooze willen kan niet anders dan zich eindeloos onbevredigd gevoelen, en de rede kan hare wijsheid slechts ontplooien in het dempen en te niet doen van dat willen. Liefhebbende

1) Zie inzonderheid S. 845 ff.

daarentegen, in genoemden hoogsten zin, leeren wij een willen kennen dat eerst waarlijk redelijk en bevredigend tevens is, dat naar altijd hooger levensontplooiing trachtende, er ook altijd voller levensgevoel en dus wezenlijker voldoening bij deelachtig wordt en alzoo slechts kan voortvloeien uit de bron, waarin het goede en het goed, het volmaakte en volzalige één zijn.

Hoemeer men er over nadenkt, te meer blijkt op den bodem, gelijk van ieder, zoo ook van v. H.'s pessimisme, iets van datzelfde ziekelijke eudaemonisme te liggen, dat hij zegt en meent niet nadrukkelijk genoeg te kunnen afwijzen. Immers, de bevrediging die volgens hem overal te vergeefs wordt gezocht, en voor wier ontbreken hij in het redeloos willen van het Absolute zelf de verklaring wil vinden, het is inderdaad slechts de bevrediging van dat zinnelijk-egoïstisch trachten, dat wij juist moeten leeren verzaken. De ware bevrediging, in de krachtsontwikkeling der zich toewijdende liefde te vinden, wordt ten eenenmale door hem voorbijgezien en miskend.

Zegt men misschien, dat, met dit liefdeleven, ook de bevrediging die er uit voortvloeit, toch door ons altijd slechts zeer aanvankelijk wordt verworven, dit is volkomen waar. Wij behoeven deswegens een uitzicht, dat verder reikt dan het aardsche leven en den aardschen kring. Kunnen wij slechts zalig zijn in hope, de hoop moet dan ook een werkelijk zaligende zijn. Maar ook is er, zoover ik zien kan, niets dat ons verbiedt en zeer veel dat ons dringt, neen, meer! het alles afdoende dat ons gebiedt om aan te nemen, dat de aardsche ontwikkeling slechts bestanddeel is van een eindeloos veelmeer omvattende, het hier bereikte slechts voorwaarde van een eindeloos — ja, omdat hij uit den Oneindige vloeit, goddank — eindeloos klimmenden voortgang. Wel niet in dien zin, dat onze ikheid als zoodanig zich zou mogen vleien met een eindelooze continuatie; ik voor mij weet althans die verwachting niet te rechtvaardigen; maar in dezen alleszins voldoenden zin, dat het hier verworvene opgenomen wordt en voortwerkt in de algemeene en, nog eens, elders en anders immer hooger en heerlijker ontwikkeling. Hoe dit zij, indien iets ons eenig bij benadering bevredigend denkbeeld kan geven van het oneindig volmaakte leven, als tevens bron, bezieling

en doel van het zich door worsteling en strijd ontwikkelende leven, dan is het de voorstelling van een eeuwige Liefde die eindeloos toenemend liefdeleven wekt en kweekt.

Overigens spreekt het van zelf dat, waar het absolute erkend wordt als het oneindige en volmaakte, inzonderheid tegen den inhoud van v. H.'s laatste hoofdstuk (waar hij den metaphysischen grondslag der zedelijkheid en als zoodanig het monistische, het religieuse, het absoluut-teleologische en het negatieve absoluut-eudaemonistische moraalprincipe behandelt) nog menige andere bedenking moet rijzen. Ik wensch mij hierin thans niet te begeven. Het veelomvattende werk bevat ook buitendien menige bijzonderheid die een opzettelijke bespreking alleszins waardig zou wezen [1]). Tot zijn niet geringste verdiensten behoort, dat het in hooge mate „anregend" is, en zoowel door zijn gebreken als door zijn deugden prikkelt tot nadenken en onderzoek. Al behelst het dus geenszins de volledige „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik", die het ons heet te geven, het kan die en het moge die ook ten onzent helpen tot stand brengen. Ik voor mij wensch niet liever dan daartoe het woord af te staan aan dezulken — neen, het woord in te roepen van hen, die hier meer competent zijn dan schrijver dezes.

'S Gravenhage, April 1879. PH. R. HUGENHOLTZ.

---

1) Ik denk o. a. aan de mijns inziens onvoldoende behandeling van het zedelijk kwaad; aan niet onbelangrijke wenken in het geschrevene over het verband van „Individual-" en „Social-Ethik"; aan het zeer rechtmatig verzet tegen de voorstelling van het individu als „Selbstzweck"; buiten andere punten waarop ik ten deele reeds gewezen heb.

Doch ook buiten deze détails werd een groote hoofdzaak slechts ten deele en zijdelings door mij ter sprake gebracht, t. w. geheel de door v. H. gegeven verbinding en rangschikking der verschillende zoowel subjectieve als objectieve „Moralprincipiën"; een onderwerp dat ons in het hart der Principiënlehre brengt en waarop ik gaarne zou willen terugkomen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

O. PFLEIDERER'S RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Het jaar 1878 was nog lang niet ten einde, toen de *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* van den Berlijnschen hoogleeraar O. Pfleiderer het licht zag, en nog is daarvan in deze bladen geen gewag gemaakt. Zal het *Theologisch Tijdschrift* althans eenigermate een tijdspiegel zijn, dan mag het over een zoo belangrijk werk niet langer het stilgen bewaren. Verschooning behoeft de Redactie daarom nog niet te vragen. De ruimte, waarover zij beschikt, is beperkt en — ieder, die billijk oordeelt, zal het hoogst natuurlijk vinden, dat men niet aanstonds gereed is met een verslag en eene critiek van een boekdeel van 800 bladzijden, de vrucht van ijverige studie en veel nadenken over een even moeilijk als belangwekkend onderwerp. Wellicht zouden wij het geduld van den lezer nog langer op de proef hebben moeten stellen, indien wij niet het beginsel van arbeidsverdeeling in toepassing hadden gebracht. Na hem, die thans aan het woord is, treedt zijn vriend Tiele op, om, in overeenstemming met den wensch van den auteur zelven, vooral over de „geschichtliche Grundlage" van diens boek een oordeel uit te brengen.

Wat mij, in mijne hoedanigheid van eersten referent, te doen staat, is duidelijk. Ik moet een denkbeeld trachten te geven van den rijken inhoud dezer „Religionsphilosophie" en des schrijvers opvatting van zijne taak beoordeelen of althans tot de waardeering daarvan mijne bijdrage leveren.

Met het werk, dat mij alzoo ten deel valt, kan ik vollen

vrede hebben. De geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst, waarover ik recht zou hebben mede te spreken, beslaat in Pfleiderer's boek eene niet onbelangrijke plaats. Doch wat hij ons daarover, en meer bepaald over de wording van Israël's monotheïsme, te lezen geeft, behoef ik niet te beoordeelen en mag ik niet prijzen. Ik kan mij slechts verheugen, dat de schrijver ten aanzien van de hoofdpunten volkomen met mij instemt, en zie daarin de meest gewenschte bevestiging der uitkomsten van mijn onderzoek. Evenmin gevoel ik behoefte om met den auteur van gedachten te wisselen over zijne beschouwing van het Christendom, zijn oorsprong en zijne vroegste en latere ontwikkeling. Zij beantwoordt geheel aan hetgeen wij konden verwachten van den man, die de theologische literatuur met: *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie* (1873) heeft verrijkt. Overal dezelfde trouw aan de historische objectiviteit, gepaard met een meer dan gewoon talent om haar te waardeeren. Op dit terrein had ik van Pfleiderer veel te leeren, maar heb ik niets van eenig aanbelang over of tegen hem op te merken. Ik mag mij dus zonder de minste zelfverloochening bepalen tot de taak, die ik hierboven heb omschreven.

Pfleiderer's „Religionsphilosophie" is verdeeld in twee deelen. Het onderwerp van het eerste deel had ook in eene inleiding kunnen zijn behandeld, want het is aan de „Geschichte der neueren Religionsphilosophie" gewijd. Doch de schrijver heeft het beter geoordeeld haar zóó breed op te zetten en tevens zóó pragmatisch te beschrijven, dat hare uiteenzetting een deel van de „Religionsphilosophie" zelve werd. Niet licht zal een der lezers zich daarover beklagen. Het overzicht van de geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte van den godsdienst, van Lessing tot op heden, dat ons (S. 5—252) wordt aangeboden, is voortreffelijk. Wij wisten reeds, uit verhandelingen in de *Jahrbücher für prot. Theologie*, hoe diep Pfleiderer in sommige deelen van het onderwerp was doorgedrongen. Het blijkt thans, dat hij het in zijn geheel beheerscht en, zelf wetende wat hij wil, met de nauwkeurige reproductie van de denkbeelden zijner voorgangers een helder oordeel over hun standpunt weet te verbinden — een oordeel, waarmede

men rekening zal moeten houden, ook dán wanneer men daarmede niet geheel kan instemmen.

Eerst is „de critische wijsbegeerte van den godsdienst" aan de orde. Hare vertegenwoordigers zijn Lessing en Kant. Ieder op zijne wijze plaatsten zij zich tegenover den godsdienst en legden zij daaraan den maatstaf der zedelijkheid. Het bedenkelijke van zulk eene critiek, die in haar object niet doordringt, werd bij Lessing getemperd door het sterk ontwikkeld aesthetisch gevoel en den historischen zin, die hem eigen waren; in Kant werd het ten volle openbaar. Men denke aan zijne „Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft" en aan de ondergeschikte rol, die de godsdienst zich daar moet laten welgevallen.

„Mystisch-intuitiv", zoo noemt Pfleiderer de richting, die als natuurlijke reactie tegen het dorre rationalisme opkwam. Hamann, Herder en Jacobi lieten, wederom elk op zijne wijze, aan het gevoel en de phantasie in den godsdienst recht wedervaren. Van eenzijdigheid wisten zij zich daarbij niet vrij te houden, vooral Hamann en Jacobi niet. Hooger dan zij staat Herder, wiens groote beteekenis in de „Culturgeschichte" Pfleiderer (S. 41—55) treffend doet uitkomen.

De hoogere eenheid van de critische en de mystische richting is de „Speculative Religionsphilosophie" (S. 65—164). De belangrijke inhoud van deze afdeeling treedt aanstonds in het licht, wanneer ik de namen noem van Fichte, Schelling, Schleiermacher en Hegel. Van de toch ijdele poging om dien inhoud in weinige woorden samen te vatten onthoud ik mij. Het zijn hoogst belangrijke vragen, die hier ter sprake komen, niet het minst in de §§ over Schleiermacher en Hegel, en om onzen schrijver volkomen recht te doen wedervaren, zou ik dikwerf zijne eigene woorden moeten mededeelen. Zoo aanstonds keeren wij trouwens tot die quaestiën terug. Dit ééne mag niet onvermeld blijven, dat Pfleiderer, hoewel allerminst geneigd om Schleiermacher onrecht aan te doen, zijne grootere sympathie voor Hegel niet verheelt. Men bemerkt aanstonds, dat hij, tot dezen genaderd, zich te huis gevoelt. Hij zegt het trouwens zelf: „Wenn man von der Schleiermacher-Jakobischen Gefühlstheorie aus unmittelbar an Hegel's Religionsphilosophie herantritt, so ist einem un-

gefähr so zu Muthe, wie dem, der aus schwankendem Nachen den Fusz wieder auf festen Grund und Boden setzt" (S. 129). Doch, om misverstand te voorkomen, moet hieraan terstond worden toegevoegd, dat het Hegelianisme, waarvoor onze schrijver partij kiest, evenmin dat der rechterzijde, als dat der linkerzijde van Hegel's school is: noch bij deze, noch bij gene vindt hij den waren Hegel, die, gelijk hij opzettelijk tracht aan te toonen, de religie, wel verre van haar te houden voor een minder soort van philosophie, in al hare beteekenis en blijvende waarde heeft erkend.

Het Hegelianisme is het laatste in de rij der groote speculatieve systemen. De onwaarheid zijner aprioristische dialectiek wordt thans algemeen erkend. Niemand denkt er meer aan de ervaring te veronachtzamen. In zoover heeft het empirisme gezegevierd, doch overigens heeft het zich onmachtig betoond om de wijsbegeerte van een denker als Hegel te vervangen. Zijn opvolger is nog niet verschenen. Wij leven dus thans in eene periode van overgang en behoeven ons niet te verwonderen, dat de oudere stelsels in eene nieuwe gedaante herleven. Aan de beschrijving van hunne wederopkomst en van hunne verhouding tot den godsdienst is de laatste afdeeling van het historische overzicht (S. 165—252) gewijd. Om althans eenig denkbeeld te geven van de wijze, waarop Pfleiderer dit stuk der „histoire contemporaine" opvat, en tevens van zijn bewonderenswaardig talent om de verschijnselen in hun onderling verband te plaatsen, deel ik hier de woorden mede, waarin hij de splitsing dezer afdeeling in 4 §§ [1]) rechtvaardigt: „Auszugehen haben wir vom Anthropologismus Feuerbach's, als dem Gegensatz in welchen der hochgespannte Idealismus Hegel's unmittelbar umschlug. Mit ihm verknüpfen wir dann sofort den heutigen Neukantianismus, als die theoretisch nächst verwandte, ob auch praktisch wesentlich divergirende Richtung. An den repristinirten Kant

---

1) *Anthropologismus u. Neukantianismus* (Feuerbach, A. Lange, A. Pierson („Richting en Leven"), das Evangelium der armen Seele, Stuart Mill, Ritschl en zijne school) S. 166; 2. *Schopenhauerianismus* (Schopenhauer, Frauenstädt, E. von Hartmann) S. 196; 3. *Neu-Schellingianismus* (Weisze, Fechner, Rothe, I. H. Fichte); 4. *Neu-Hegelianismus* (Feuerbach, Strausz; Biedermann; Lipsius, C. Schwarz) S. 236.

reiht sich dann diejenige Philosophie, die als zweite (ob auch nicht eben verbesserte) Auflage des Fichte'schen subjektiven Idealismus betrachtet werden kann: die Schopenhauer'sche, die bei allem Bizarren doch auch recht brauchbare Elemente einer religiösen Weltanschauung enthält. Zu Schopenhauer steht E. von Hartmann in ganz ähnlichem Verhältnisz des Schülers und zugleich Verbesserers, wie dies zwischen dem noch jungen Schelling und Fichte bestanden hatte. Er bildet daher den natürlichen Uebergang zu den Theorieen der neuschellingischen Schule, die sich an die spätere Philosophie Schelling's anschlieszt. Den Schlusz bildet billig die neuhegel'sche Religionsphilosophie, vertreten — nicht durch Strausz, dessen spätere Wendung nicht mehr als Förderung, sondern als Verleugnung der Philosophie zu betrachten ist, wohl aber durch Biedermann."

Door deze pragmatische beschouwing van den arbeid der voorgangers volledig georiënteerd, kan nu de lezer de „Religionsphilosophie" zelve ter hand nemen. Zij wordt in het opschrift van het tweede deel nader gekenschetst als „genetisch-speculative Religionsphilosophie". Men begrijpt wat dit zeggen wil. Bespiegeling buiten de feiten om heeft in Pfleiderer's schatting niet de minste waarde. Van den godsdienst, als psychologisch en historisch verschijnsel, gaat hij uit. Of liever — want deze uitdrukking is te zwak en zou tot misverstand kunnen leiden: het godsdienstig leven, zooals het in de menschheid is ontstaan en zich ontwikkeld heeft, houdt hij steeds in het oog. Doch het is hem niet genoeg het te doen kennen. Zijne „Religionsphilosophie" zal het ook rechtvaardigen. Het is een stuk van de werkelijkheid; daarover zijn allen het eens; ja, maar het is ook waarheid, wel te verstaan, die „Religion", welke, volgens het aan Schiller ontleende motto, „unter der Hülle aller Religionen liegt". Ook dit laatste moet de „Religionsphilosophie" in het licht stellen, en dit doet zij krachtens haar speculatief karakter.

De korte inhoudsopgave, die ik thans laat volgen, zal, na deze toelichting, den lezer werkelijk een denkbeeld kunnen geven van hetgeen Pfleiderer hem aanbiedt. Achtereenvolgens behandelt hij I. Das Subject des religiösen Bewusztseins: die Glaubensform (S. 255—311); II. Das Object des

religiösen Bewusztseins": der Glaubensinhalt (S. 312—722); III. Die religiöse Gemeinschaft (S. 723—784). Men bemerkt aanstonds, dat II het eigenlijke corpus van dit deel en alzoo van het gansche boek uitmaakt. Doch I kon daarom toch niet worden gemist. Het schetst in twee hoofdstukken „das psychologische Wesen der Religion (der Glaube)" en „die religiöse Erkenntniszthätigkeit (Glauben und Wissen)". Over het eerste zal wellicht Tiele nog iets hebben op te merken; ik mag mij bepalen tot de mededeeling, dat des schrijvers opvatting van het wezen der religie veelszins overeenstemt met die van Hoekstra in de „Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof" (1864), inzonderheid waar deze ons het ontstaan van dat geloof „naar aanleiding van", maar daarom nog niet „uit" de nooden des zinnelijken levens teekent [1]). Hoekstra's voorstelling is, juist omdat hij ons het ontwaken der godsdienstige bewustheid in den nog onontwikkelden mensch beschrijft, eenvoudiger; zij blijft dichter bij den grond, doch zij verschilt niet wezenlijk van hetgeen Pfleiderer bedoelt, wanneer hij b. v. schrijft (S. 258): „sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in seiner untrennbaren Zusammengehörigkeit — das ist das Wesen der Religion". Deze bepaling, waarvoor hij zich op den inderdaad treffenden *consensus* van de meeste nieuweren — Hase, Lipsius, Biedermann, I. H. Fichte, Fechner, Rümelin — kan beroepen (ald. n.), verschilt wezenlijk van die van Schleiermacher, nevens wiens „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" zij het besef van vrijheid, het zich verheffen boven de natuurorde, als een even wezenlijk element in de religie doet gelden. — Op het tweede hoofdstuk („Glauben and Wissen") kom ik zoo straks terug, want de gelegenheid, die het den schrijver aanbood, om zijne eigene denkbeelden over de onderlinge verhouding van godsdienst en bespiegeling te doen kennen, heeft deze, gelijk te verwachten was, niet ongebruikt gelaten (zie vooral S. 304—310).

Den „inhoud des geloofs" beschrijft Pfleiderer, in de tweede

---

1) Zie bl. 100 verv., 106 verv.

onderafdeeling, in zeven hoofdstukken, als 1. Der Gottesglaube; 2. Der Engel- und Teufelglaube; 3. Der Schöpfungsglaube; 4. Theodicee, 5. Der Offenbarungs- und Wunder-glaube; 6. Der Erlösungs- und Mittlerglaube; 7. Der Ewigkeitsglaube. Al deze onderwerpen worden nu inderdaad „genetisch-spekulatief" behandeld. Zoo bepaalt het eerste en gewichtigste hoofdstuk („Der Gottesglaube", S. 312—427) onze aandacht bij den oorsprong van het geloof in eene hoogere macht; bij het polytheïsme; bij de ontwikkeling der wijsgeerige Godsidee onder de Grieken en onder de Indiërs; bij het Semietische godsbewustzijn; bij het oorspronkelijke polytheïsme der Israëlieten, het ontstaan en de geschiedenis van hun monotheïsme; bij de verbinding van de Joodsche Godsidee met de Grieksche bespiegeling in Philo; bij het religieuse geloof van Jezus, het ontstaan en de latere wijzigingen van de christelijke leer der drieëenheid en de hedendaagsche denkbeelden daarover. Doch met dit historisch overzicht stelt de schrijver zich niet tevreden. Het komt er thans op aan „die Wahrheit des Gottesglaubens" te staven. De bewijzen voor het bestaan van God worden medegedeeld en gewaardeerd. Wat zij opleveren voor de bepaling van Gods wezen, wordt onderzocht; het Deïsme zoowel als het Pantheïsme afgewezen. Eindelijk komt het begrip van Gods persoonlijkheid ter sprake en wordt de verhouding tusschen „den oneindigen Geest" en den drieëenigen God der Christenen bepaald. — Op analoge wijze worden ook de overige bestanddeelen van het godsdienstig geloof historisch nagegaan en tot hunne waarheidskern teruggebracht. Hoe uitnemend geschikt deze methode is om het onderwerp in zijn ware licht te plaatsen; hoe bepaaldelijk de geschiedenis en de wijsgeerige critiek in elkaar grijpen en deze door gene wordt voorbereid, leert Hoofdstuk VI („Der Erlösungs- und Mittlerglaube, S. 621—687) bijzonder duidelijk. Voor de beschrijving en beoordeeling van het christelijke geloof in Jezus, den Verlosser en Middelaar, wordt een breede grondslag gelegd door de aanwijzing van de plaats, die in andere godsdiensten het geloof aan middelwezens en tusschenpersonen en aan hunne verlossende werkzaamheid inneemt. Van de godsdiensten der natuurvolken klimmen wij op tot Herakles en Apollo bij de Grieken. Zarathustra, Gautama Buddha en Mohammed worden ons achtereenvolgens ge-

teekend in den rang, dien zij in het geloof hunner volgelingen innemen. Na eene schets van de ontwikkeling der Messias-idee onder Israël wordt ons Jezus' bewustheid aangaande zijn persoon en werk beschreven en de geschiedenis van de kerkelijke christologie en verlossingsleer verhaald. Doch daarbij blijft de schrijver niet staan: ook het middelaarschap van de heiligen en van de Kerk neemt hij in den kring zijner beschouwing op, evenals de critiek, waaraan de Socinianen en de rationalisten de kerkelijke voorstellingen hebben onderworpen. Ook de nieuwe pogingen om de kerkleer te moderniseeren of wel speculatief te rechtvaardigen doet hij ons kennen. Maar nu valt het dan ook niet moeilijk de slotsom op te maken. „Das Wesen der Erlösung; die geschichtliche Wirklichkeit der Religionsstifter; das ideale Christusbild der Kirche, sein Entstehungsgrund, seine praktisch-kultische Bedeutung": tot deze hoofdpunten brengt de auteur zelf zijne slotbeschouwing terug.

De 3de onderafdeeling („Die religiöse Gemeinschaft") beschrijft in Hoofdstuk I „die Bildung und Lebensordnung der religiösen Gemeinde", in H. II de onderlinge verhouding van „die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft". Over „Natur- en Geschichtsreligionen", over „Gesetzes- en Volksreligionen", over „Erlösungs- en Menschheitsreligionen" (Buddhisme en Christendom), bevat het 1ste hoofdstuk belangrijke inleidende opmerkingen. De eeredienst — dit woord in den ruimsten zin genomen — vormt daarvan den eigenlijken inhoud. Wat ons in Hoofdstuk II wordt aangeboden, leert het opschrift duidelijk genoeg. Beweegt het zich aanvankelijk op een terrein, dat wij alleen door de berichten van anderen kennen, allengs wordt het meer actueel. Encyclica en Syllabus, misbruik van de staatsmacht tot belemmering van de Protestantsche vrijheid — zietdaar de verschijnselen, waarbij ten slotte onze aandacht wordt bepaald en die den schrijver zijn weemoedig en toch niet moedeloos slotwoord in de pen geven.

Hier zou ik de pen wel kunnen nederleggen. Meer dan deze eenvoudige inhoudsopgave is niet noodig om de groote beteekenis van Pfleiderer's boek in het licht te stellen en den wensch te rechtvaardigen, dat het ook in ons vaderland velen ten zegen zij, niet slechts den theoloog, maar ook den

ontwikkelden beoefenaar van andere wetenschappen, voor wien immers ook de vraag naar het wezen, het recht en de toekomst van den godsdienst eene levensvraag is. Doch de lezers van ons Tijdschrift verlangen van den referent, die voor hen optreedt, nog iets meer — óók eene karakteristiek van het standpunt, door den auteur ingenomen, en eene waardeering van de methode, door hem gevolgd. Ik wil dan ook trachten aan dat verlangen te voldoen. Indien zich daarbij eenig verschil van opvatting openbaart, men weet nu reeds bij voorbaat, dat het niets afdoet van de bewondering en de erkentelijkheid, waarmede Pfleiderer's boek mij vervult.

De wijsbegeerte van den godsdienst is nog betrekkelijk jong. Ook daarom, gelijk om nog andere redenen, bevreemdt het ons geenszins, dat hare taak niet door allen op dezelfde wijze wordt opgevat en begrensd. Waarin het hoofdverschil bestaat en waaruit het voorkomt, willen wij ons eerst duidelijk trachten te maken. Te dien einde plaats ik naast Pfleiderer's opvatting, welke wij thans kennen, die van R. A. Lipsius, met wien Pfleiderer even dikwerf in de gewichtigste punten samentreft, als hij in andere, niet minder belangrijke vragen van hem afwijkt [1]). Ik doe dit te liever, omdat ik alzoo tevens op de onlangs verschenen 2de uitgave der voortreffelijke „Dogmatik" van Lipsius de aandacht kan vestigen [2]).

Lipsius dan noemt als doel der godsdienstwetenschap, „das psychologische Verständniss der Gesetze des religiösen Lebens und seiner geschichtlichen Entwickelung" (S. 5). Ook in de wijsbegeerte van den godsdienst — zoo gaat hij voort — betreedt men thans met recht den weg van exacte wetenschappelijke nasporing. „Dieselbe (d. i. de Religionsphilosophie) erweist sich immer mehr als der principielle Theil der Religionswissenschaft, welcher das Wesen und den Ursprung der

---

1) Zie van zijn werk S. 247 ff.; 258 n., 596 en elders.

2) *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* von Dr. R. A. Lipsius, Prof. der Theol. zu Jena, 2e Aufl. (Braunschweig, 1879). Over de eerste uitgave handelde van Bell in ons Tijdschrift, Deel XI: 1—23. De tweede is hier en daar verbeterd, maar overigens aan de eerste gelijk. Op de bedenkingen, die daartegen en wel inzonderheid tegen zijne behandeling van „die erkenntnistheoretischen Fragen" waren ingebracht, had de auteur geantwoord in zijne „Dogmatische Beiträge" (Jahrb. f. prot. Theologie en afzonderlijk uitgegeven), waarheen hij hier (S. VII f.) verwijst.

Religion, die Gesetze des religiösen Bewustseins und seiner Entwickelung, die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch untersucht. Die Religion ist ihr ein eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht............ Die Frage nach der Objectivität des religiösen Verhältnisses, als einer realen Wechselbeziehung Gottes und des Menschen, ist für die Religionsphilosophie, wenn überhaupt, nur auf indirectem Wege zu beantworten." Tegenover de „transcendente Scholastik" van Hegel en zijne school „muss die Religionsphilosophie sich bescheiden, dass sie es zunächst nur mit der menschlichen Vorstellung von der Realität des religiösen Verhältnisses zu thun hat, oder sofern dieselbe in dem religiösen Bewustsein unmittelbar mitgesetzt ist, mit dem religiösen Phänomen selbst als psychologischer Thatsache. Sie kann, ohne selbst dogmatisch und scholastisch zu werden, die Objectivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihr herausdeduciren, sondern muss sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen" (S. 5 f.).

De tegenstelling, in dit citaat uitgedrukt, laten wij voorshands rusten, om ons te bepalen bij de positieve omschrijving van de taak der „Religionsphilosophie." Enger dan hier geschiedt, kunnen hare grenzen niet worden getrokken. Wie zich bepaalde tot het opteekenen van de verschijnselen en feiten en de beschrijving van hun uiterlijken samenhang; wie niet psychologisch-historisch te werk ging — hij zou misschien niet eens geschiedenis —, maar zeker geen wijsbegeerte van den godsdienst leveren. Wij verwachten dan ook *a priori* dat Pfleiderer ons zal hebben geleverd wat, volgens Lipsius, tot zijne taak behoorde. En zoo is het inderdaad. Het kan natuurlijk de vraag niet zijn, of hij er steeds in is geslaagd psychologisch te verklaren en de wetten der ontwikkeling aan te wijzen. Wij kennen, vooral op dit gebied, ten deele; de opbouw der wetenschap is nog in vollen gang; het ideaal moet

wel nagestreefd, maar kan nog niet verwezenlijkt worden. Doch wie dit in het oog houdt, zal onzen schrijver den lof niet onthouden, dat hij in dit gedeelte zijner taak dikwerf uitmuntend is geslaagd. Natuurlijk kon in eene „Religionsphilosophie", die het onderzoek van de bijzonderheden onderstelt, maar niet in zich opneemt, niet bij elke voorkomende gelegenheid juist deze richting worden gevolgd. Doch zij wordt nimmer uit het oog verloren en, waar de schrijver bij voorkeur eene andere volgt, daar geschiedt dit, omdat hij zoo doende uitkomsten hoopt te verkrijgen of vast te stellen, die in zijne schatting nog gewichtiger zijn. Het werd nl. reeds opgemerkt en wordt thans, nu wij de omschrijving van Lipsius kennen, te meer in zijne gewichtige beteekenis openbaar: Pfleiderer rekent óók de speculatieve rechtvaardiging van den godsdienst tot de taak der „Religionsphilosophie".

Wanneer wij op de vraag, of dit terecht geschiedt, een bevredigend antwoord zoeken, dan zal het er op aankomen, behoorlijk te onderscheiden.

De zaak zou aanstonds uitgemaakt zijn, indien Biedermann's bepaling van den godsdienst als juist moest worden erkend. Pfleiderer herinnert ons (S. 248), dat de religie bij hem is „die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist" en dat de goddelijke openbaring en het menschelijke geloof volgens hem de twee bijeenbehoorende en aan elkander beantwoordende momenten zijn, die samen den godsdienst uitmaken. Is dit zoo, dan sluit de wijsbegeerte van den godsdienst het onderzoek naar — of liever: het bewijs van de werkelijkheid dier onderlinge betrekking en dus ook van Gods bestaan en werkzaamheid in zich. Van hem, die dat niet leverde, zou dan moeten gezegd worden, dat hij de éene, ja de grootste helft van de religie liet rusten en dat dus hetgeen hij gaf op den naam van „Religionsphilosophie" geene aanspraak maken kon.

Doch Biedermann's definitie is niet juist. In dit oordeel heb ik Pfleiderer zelven aan mijne zijde. „Ich halte dies" — zoo schrijft hij na Biedermann's opvatting te hebben vermeld — „ich halte dies für sachlich ganz richtig,

dasz in jedem religiösen Akt des Menschen ein göttlicher Offenbarungsakt mitenthalten ist, und zwar als dessen Grund; aber dies von vornherein in den Begriff der Religion aufzunehmen, halte ich aus formalen und methodischen Gründen nicht für passend. Denn die Religion ist uns doch zunächst nur als psychologische menschliche Thatsache gegeben, von dieser allein haben wir auszugehen. Dasz in ihr auch — und zwar allerdings als das logische *Prius* — eine transscendent göttliche Aktion liegt, kann methodisch erst als Resultat der gesammten, auf das Subjekt, wie auf das Objekt der Religion gerichteten Untersuchung zuletzt hervorspringen" (S. 246). Ik heb hieraan niets toe te voegen.

Maar hoe dan nu? Zullen wij, uitgaande van het onloochenbare feit, dat de godsdienst „psychologische menschliche Thatsache" is, juist omgekeerd verklaren, dat de werkelijkheid van de daarin aangenomen verhouding tot God ons niet aangaat, tot het departement der „Religionsphilosophie" niet behoort? Schleiermacher laat zich soms uit alsof dit zijne meening ware. Wederom hooren wij daarover Pfleiderer. Hij wijst er ons op, dat het plaatsen van de religie in het gevoel met zich brengt, dat er naar hare waarheid niet wordt gevraagd. „Der Unterschied von wahr und falsch soll — volgens Schleiermacher — auf die Religion nicht passen, Alles in ihr gleich wahr sein, so lange es nur Gefühl, nicht durch die trübende Reflexion gegangen sei; auch ausschliessend sei nicht die Religion, nur die ihr fremde Systemsucht führe zu religiösen Streitigkeiten" (S. 109). Hiertegen nu verzet zich Pfleiderer met alle macht. En niet zonder reden! Terecht wijst hij er op, dat er geen grond bestaat om het gevoel zóó bevoorrecht te achten, dat het — en wel bij uitsluiting — boven het gevaar van dwaling verheven zijn zou. Maar tevens doet hij ons opmerken, dat de religie zich nooit of nergens tevreden stelt met die — bloot subjectieve — waarheid, welke haar in de „Reden über die Religion" wordt ingeruimd „Dem religiösen Bewusztsein ist, wie die Erfahrung offenkundig lehrt, überall, und am bestimmtesten, je ursprünglicher und naiver es ist, die Objektivität und Gemeingültigkeit oder die mehr als blosz subjektive Wahrheit seines Inhalts eine unveräuszerliche Voraussetzung" (ald.). — Maar daaruit volgt dan ook

m. i dat de „Religionsphilosophie” zich aan het onderzoek naar de waarheid van den godsdienst niet mag onttrekken. Zij zou zich zelve geweld moeten aandoen, om de vraag, of de vroomheid eene illusie is, als niet van haar forum, onopgelost te laten. En dat te méér, omdat de Religionsphilosoof zelf haar ten aanzien van zijn eigen godsdienst moet stellen, ja daarin ongetwijfeld de levensvraag ziet.

Met opzet bracht ik daar het onderwerp, dat ons bezig houdt, op het subjectieve terrein over. Het betaamt ons niet te vergeten, dat de godsdienst, die den wijsgeer object is van onderzoek en nadenken, voor hem tegelijk nog iets anders is en iets meer. Voor zoover hij zelf religieus is, gelooft hij ook aan de waarheid van zijn godsdienst. Dat geloof houdt hij vast, wanneer hij gaat nasporen en philosofeeren. Maar meer dan eene praesumtie of eene onderstelling kan het hem toch, als man van wetenschap, terwijl hij zijn onderzoek aanvangt, niet zijn. Het vast vertrouwen van den godsdienstigen mensch op de werkelijkheid zijner verhouding tot God, zietdaar het feit; die werkelijkheid zelve is dat niet langer, maar object van geloof.

Is Pfleiderer dit met mij eens? Met het oog op de hierboven (bl. 551) medegedeelde woorden over Biedermann antwoord ik bevestigend. Ja, al ontbrak in zijn boek eene zoo ondubbelzinnige uitspraak, toch zou ik niet of althans zeer bezwaarlijk kunnen aannemen, dat hij te dezen aanzien een ander gevoelen was toegedaan: het subjectief karakter onzer overtuigingen behoeft ons, in de tweede helft der 19de eeuw, niet meer te worden betoogd en springt, wat de concrete religieuse overtuigingen aangaat, te duidelijk in het oog, dan dat een critisch man het zou kunnen loochenen. Intusschen, te ontkennen valt het niet, dat Pfleiderer op die subjectiviteit niet altijd nadruk legt en zich zelfs nu en dan uitspreekt, alsof hij haar ontkende. Zietdaar den indruk, dien o. a. S. 304—310, ook na herhaalde lezing, achterlaten — bladzijden, die wij met te meer vrijmoedigheid opslaan, daar de auteur zelf, in de Voorrede (S. VII), den lezer die zijn standpunt wenscht te kennen daarheen verwijst.

Die bladzijden behooren tot het hoofdstuk over „die religiöse Erkenntniszthätigkeit (Glauben und Wissen)” en worden onmiddellijk voorafgegaan door eene voortreffelijke tee-

kening van de mystiek en het mysticisme (S. 297 ff.) Ze definiëeren de „religionsphilosophische Spekulation als die durch die ganze vorausgegangene Entwicklung nothwendig geforderte höhere Synthese der beiden einseitigen Standpunkte, die wir in der Mystik einerseits und in dem Rationalismus andererseits kennen gelernt haben" (S. 305). Voor wie het voorafgaande gelezen heeft, behoeft dit geene opheldering. Doch ook anderen zal het duidelijk worden, wanneer ik er nog een paar citaten aan heb toegevoegd. Van de mystiek wordt gezegd: „zie zeigt (N. B.) die Religion als innergeistige Erfahrungsthatsache vom unmittelbaren Einswerden der endlichen Gegensätze in der Einheit des Unendlichen." „Auf diesem Boden" — zoo heet het verder — „fuszt auch die Speculation, hier findet sie ihr Objekt, die thatsächliche Religion, in seiner ganzen, allseitigen und centralen Wahrheit vor." Doch hierin onderscheidt zij zich van de mystiek, dat zij het nadenken over de innerlijke ervaring toelaat, ja de verstandelijke critiek daarover tot hare uiterste consequentie toe zelve toepast of, voorzoover anderen daarin reeds zijn voorgegaan, in zich opneemt. Hierbij blijft zij evenwel niet staan. Wat het verstand heeft uiteengerafeld vat zij ten slotte weer samen. „Sie (die speculirende Vernunft) erinnert sich, dasz diese scheinbaren unvereinbaren Gegentheile thatsächlich in der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens schon wahrhaft eins sind, und dasz also ihre vermeintliche Unvereinbarkeit nur als optischer Schein aus unserer eigenen, theils sinnlich-unreinen Vorstellung, theils abstrakt-verständigen Reflexion folgen werde, in der Wahrheit der Sache aber nicht begründet sei" (S. 306). Zoo is dan de bespiegeling, wel verre van logisch willekeurig en met de ervaring strijdig te zijn, veeleer „die objektivste logische Reproduktion der schlicht und rein aufgefaszten und nicht erst durch subjectives Raisonnement und eitlen Schulwitz verkünstelten und verzerrten Erfahrungsthatsache" (S. 306 f.).

Men zal nu, vertrouw ik, begrijpen wat ik daareven bedoelde. „Erfahrungsthatsache" is m. i. niet de betrekking tusschen den eindigen mensch en den Oneindige, noch ook de eenheid van die twee, maar de bewustheid daarvan, het psychologische verschijnsel derhalve. Niet wat de mysticus aanneemt, maar dat hij het aanneemt, is het feit waar-

van de „Religionsphilosophie" uitgaat en rekenschap poogt te geven [1]).

Men zou mijne bedoeling geheel misverstaan, indien men meende dat ik mij tegenover den schrijver plaatste en ontkende wat hij stelt. Met hem houd ik mij vast overtuigd van hetgeen wij, in één woord, de waarheid der religie kunnen noemen. Evenmin als hij laat ik mij diets maken, dat het „zoeken" der menschen, „of zij den Heer tasten en vinden mochten," het najagen van een ijdel droombeeld is geweest. Geheel in overeenstemming met zijne beschouwing van de religieuse mystiek, neem ik aan, dat aan onze hoogste aspiratiën eene werkelijkheid beantwoordt en dat het één zijn met God meer is dan eene holle phrase. Doch als ik mij afvraag, waarop ter laatste instantie die zekerheid berust, dan kom ik tot mijn onwrikbaar geloof aan de waarheid van mijn wezen, of liever: van de menschelijke natuur; met andere woorden, tot hetgeen Hoekstra met den naam van „idealisme" heeft aangeduid [2]). Dat „idealisme" is geen willekeur, geen onredelijke machtspreuk: dat zij verre! Maar in de wetenschap is het toch voorloopig niets meer dan eene onderstelling [3]).

---

1) Om het gewicht der zaak voeg ik aan het bovenstaande nog enkele parallelen toe. S. 118 f. wordt Schleiermacher's bewering, dat God onkenbaar zijn zou, afgewezen en daartegenover gesteld: „Vielmehr sind wir zur denkenden Vollziehung derselben (d. i. der synthese van eenheid en veelheid, van vrijheid en noodwendigheid) schon ganz einfach durch die religiöse Thatsache selbst genöthigt, sofern ja das religiöse Bewusztsein, gründlich verstanden, an sich schon die praktische Vollziehung eben derselben Synthese ist." — Zie verder vooral S. 586 ff., 594 ff., over Gods openbaring aan den mensch, b. v. deze woorden: „Diese Einsicht in die Zweiseitigkeit, in den wahrhaft gottmenschlichen Charakter der Offenbarung, die in jedem wirklich religiösen Glaubensakte zur Erscheinung kommt (NB.), ist ein Cardinalpunkt für das Verständnisz der Religion im Ganzen und Einzelnen; sie bewahrt ebenso vor der supranaturalistischen Vergötterung des Menschlichen, als vor der naturalistischen Leugnung des Göttlichen in der Religion" (S. 595 f.).

2) Zie *Bronnen en Grondslagen* bl. 1—80, en vg. Rauwenhoff, *Empirisme en Idealisme volgens* S. Hoekstra Bz. in *Theol. Tijdschrift* II: 257—284.

3) Geheel in overeenstemming hiermede schrijft Lipsius, dat (niet de Religionsphilosophie, maar) de Dogmatiek „die objektive Realität des religiösen Verhältnisses" onderstelt (S. 5), en drukt hij zich o. a. aldus uit: „Auch wenn dogmatische Aussagen zum Verwechslen ähnlich philosophischen Sätzen lauten, so bildet doch immer die religiöse Mystik ihren ausgesprochenen oder unausgesprochenen Hintergrund. Dem Religionsphilosophen sind sie mithin Aussagen von lediglich subjektiver Gültigkeit" (S. 7).

Daarvan uit te gaan als van een wel bewezen feit mag de wijsbegeerte van den godsdienst zich niet veroorloven.

Ik zeide daareven, dat Pfleiderer zich soms uitlaat, alsof hij het subjectief karaker der religieuse gewisheid voorbijzag. Inderdaad, ik kan niet aannemen, dat hij ten aanzien van een zóó belangrijk punt met zich zelven in tegenspraak en dus niet tot genoegzame klaarheid gekomen zou zijn. De zaak is, zoo ik mij niet bedrieg, deze, dat hij op de zooeven besproken bladzijden der „Religionsphilosophie" (S. 304 ff.) de waarheid van den godsdienst antedateert. Ik bedoel, dat hij haar voorstelt als wetenschappelijk a priori vaststaande en daardoor eene vaste basis verkrijgt voor de „religionsphilosophische Speculation," die hij dan ook, in overeenstemming hiermede, als een wezenlijk en volstrekt onmisbaar bestanddeel van de „Religionsphilosophie" aanmerkt, bij gemis waarvan deze hare taak nog niet eens ten halve vervult. Naar mijne overtuiging staat de zaak zoo niet, maar vindt — niet de wijsgeerige bespiegeling in het algemeen, maar — die van Pfleiderer zelven dáárin hare aanbeveling, dat zij den wezenlijken inhoud der religieuse affirmatiën, waarvan hij uitgaat, bevestigt en waar maakt. Dit zal de schrijver zeker niet met mij eens zijn. Doch het komt mij voor, dat mijne waardeering van de „religionsphilosophische Speculation" beter dan de zijne van de feiten rekenschap geeft.

Het is een onloochenbaar feit, dat er, vooral in onze dagen, velen zijn, die de bespiegeling wantrouwen of althans aan hare resultaten de zekerheid ontzeggen, die ze, volgens hare voorstanders, bezitten. Pfleiderer zelf erkent dat en beklaagt er zich over (S. 304). Zouden wij hier inderdaad met louter misverstand te doen hebben? Zou werkelijk de bespiegeling gelijk staan met de andere methoden, waarvan wij ons bedienen om achter de waarheid te komen? De natuuronderzoeker gebruikt bij zijne waarnemingen allerlei hulpmiddelen o. a. het microscoop. Stel u iemand voor, die het niet aanwendt en, in de discussie met zijne vakgenooten, verklaart, dat hij geene andere verschijnselen erkent dan die hij met het ongewapend oog kan waarnemen. Ieder deskundige zal hem aanstonds den rug toekeeren. Staat het evenzoo met den wijsgeer, die van de bespiegeling geen heil verwacht?

Zelfs hare ijverigste pleitbezorgers zullen aarzelen die vraag met „ja" te beantwoorden. Mij dunkt, op elk standpunt moet het onderscheid tusschen het exacte weten en de beschouwingen die daarboven uitgaan, worden erkend. Elke stelling betreffende de eindige dingen kan door waarneming worden gecontroleerd; over grond en doel der wereld, over het absolute en het oneindige, oordeelen wij naar ontoereikende analogieën. Dit wil niet zeggen, dat de begrippen, die wij ons daaromtrent vormen, wilde of ledige phantasieën en dus, hoe ook van van elkander afwijkende, bij slot van rekening alle even onnut en waardeloos zijn. De bedachtzame bespiegeling onderscheidt zich al aanstonds hierin van hare ongebreidelde zuster, dat zij al wat met de ervaring strijdt zorgvuldig buitensluit. Zij streeft er verder naar, recht te laten wedervaren aan de werkelijkheid in haren vollen omvang, evenzeer aan de zinnelijk-waarneembare verschijnselen in hun onderlingen samenhang, als aan de behoeften van 's menschen zelfbewusten geest, aan zijn zoeken naar eenheid, aan zijn streven naar orde en harmonie. Zij kenmerkt zich, eindelijk, door bescheidenheid en betoont zich bereid om hare uitkomsten telkens opnieuw te toetsen en te herzien naar den eisch der zich uitbreidende kennis van de uiterlijke en innerlijke werkelijkheid. Hoe dit alles moet worden verstaan, kan ik niet beter ophelderen dan door verwijzing naar Pfleiderer zelven, naar het speculatief gedeelte zijner wijsbegeerte van den godsdienst. Ik zie daarin mijn ideaal van de bedachtzame bespiegeling nagenoeg verwezenlijkt. Hij is er m. i. uitmuntend in geslaagd om „de populaire metaphysica," die, gelijk hij naar waarheid zegt (S. 195), in de religie ligt opgesloten, daaruit te lichten en te verheffen tot eene waarachtig-religieuse wereldbeschouwing. Zoo zullen, ik houd er mij van verzekerd, zeer velen met mij oordeelen. Maar evenzoo zullen velen met mij bezwaar maken, die wereldbeschouwing als een deel van de wetenschap te erkennen; haar waardeeren als eene hoogst eerbiedwaardige en wel geslaagde poging om „het onuitsprekelijke" onder woorden te brengen, maar haar niet kunnen begroeten als de oplossing van het wereldprobleem.

Misschien verwondert iemand zich, dat ik bij dit punt van verschil zoo opzettelijk stilsta. Indien gij tegen de „religions-

philosophische Speculation" van Pfleiderer geene ernstige bezwaren hebt, ja haar zelfs gaarne laat gelden — wáárom dan zooveel nadruk gelegd op uwe afwijking ten aanzien van de waarde, die haar uit het oogpunt der wetenschap moet worden toegekend? Is dat wel iets meer dan een woordenstrijd? Men vergunne mij tegenover die vragen nog even aan te wijzen, waarom ik mijn dissensus niet voor onbeteekenend of onverschillig kan houden.

Wie Pfleiderer over „Vernunft" en „Spekulation" hoort, ontvangt den indruk, dat hij ze als zelfstandig en oppermachtig erkent en bereid is ze te volgen, waarheen zij hem ook geleiden zullen. Dat mag ook niet anders; hij moet al hare resultaten aanvaarden, welke die ook zijn mogen, wanneer zij inderdaad de rol spelen, die wij hem (S. 304 ff.) hebben hooren beschrijven. Nog eens: dan moet hij, als godsdienstig mensch, leven bij de genade van de metaphysica en zich, indien hem niet meer wordt toegedeeld, tevreden stellen met de kruimkens, die van hare tafel vallen. Zoo vat blijkbaar Ed. von Hartmann de positie van Pfleiderer op, wanneer bij hem in de *Deutsche Rundschau* [1]) eene — overigens welverdiende en ook welgemeende — hulde toebrengt. Bedrieg ik mij in de waardeering van zijne loftuitingen, of gelden ze minder nog wat Pfleiderer thans reeds is, dan wat hij, volgens von Hartmann, als speculatief Religionsphilosoof eenmaal zeker worden zal? Nu is hij — in de oogen van den auteur der „Selbstzersetzung des Christenthums" — blijkbaar nog met eenige oudwijfsche vooroordeelen behept, maar het kan niet lang duren, of hij zal zich over „das Absolute" en over het Christendom evenzoo — d. i. met even groote gemeenzaamheid en met even weinig eerbied — uitlaten als de „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins." Welnu, indien von Hartmann, of wie anders ook, zoo denkt, dan vergist hij zich; en voorzoover Pfleiderer zijnen lezers aanleiding gaf om zich die voorstelling van hem te vormen, heeft hij hen, onwillekeurig natuurlijk, op een dwaalspoor geleid. De godsdienst staat hem te hoog, dan dat hij bereid zou zijn dien prijs te geven of in te krimpen naar het

1) S. 17 ff., 94 ff., 176 ff.,

goedvinden van de metaphysica. Hoe volstrekt ongenegen hij is om zijn godsdienstig leven afhankelijk te maken van de uitkomsten, waartoe de „Vernunft" hem brengen zal, blijkt juist dááruit, dat hij de objectiviteit van „das religiöse Verhältnisz" heeft opgenomen in de materie zelve, die hij der „Vernunft" voorlegt, om die denkend en bespiegelend te bearbeiden. Dit is — ik meen het hierboven te hebben aangetoond — op het standpunt van Pfleiderer zelven eene inconsequentie. Doch het is juist deze inconsequentie, die het hem mogelijk maakt, de „Spekulation" zoo zonder eenige beperking te huldigen en aan te prijzen, alsof hij gereed stond zich te buigen voor hare resultaten, welke ook. De eene fout corrigeert de andere. Maar indien het werkelijk fouten zijn, dan moeten zij toch worden aangewezen. Dan moet, maar dan mag het ook worden uitgesproken, dat de bespiegeling, wetenschappelijk beschouwd, lager staat en minder zekerheid aanbiedt, dan Pfleiderer meent; maar ook, dat wij ten volle in ons recht zijn, wanneer wij alleen die speculatieve resultaten aanvaarden, die ons eigen geestelijk leven en wel inzonderheid onze religieuse bewustheid niet verstikken, maar daaraan volledige bevrediging schenken of daarvoor althans alle ruimte laten. Onwetenschappelijke willekeur, indien de metaphysica met de exacte waarneming en de wettige gevolgtrekkingen daaruit op ééne lijn staat; hoogst natuurlijk daarentegen en niet meer dan billijk, indien hare waarde o. a. afhangt van haar samenstemmen met mijne persoonlijke gezindheden en aspiratiën.

Dit moet, zeide ik, worden uitgesproken, natuurlijk indien — en dan: omdat — het waarheid is. Maar ook nog om eene andere reden. Ik las ergens — ik meen in de *Prot. Kirchenzeitung* — dat Schweizer-Lipsius en Biedermann-Pfleiderer langs verschillende wegen ons binnenleiden in hetzelfde heiligdom. Dat acht ik volkomen juist. Maar het zou onwaar zijn, indien Pfleiderer de onderlinge verhouding van de niet-speculatieve en de speculatieve „Religionsphilosophie" en Dogmatiek geheel zuiver had opgevat en teruggegeven. Ik mag niet overdrijven en dus ook niet beweren, dat het *extra speculationem nulla salus* in zijne banier geschreven staat. Maar het is toch een feit, dat hij

haar de grootste waarde toekent. Ik beroep mij op die §§ van het eerste, historische deel, die aan Kant, Schleiermacher en de Neo-Kantianen zijn gewijd [1]. Tegen de juistheid van vele zijner critische opmerkingen is m. i. niets in te brengen. Ook ontbreekt daarnevens niet de waardeering van hetgeen zij, bepaaldelijk Schleiermacher, voor de wijsbegeerte van den godsdienst hebben gedaan. Doch het eindoordeel is toch ongunstig, zeer ongunstig. Natuurlijk, want zij hebben verzuimd of zelfs uitdrukkelijk afgewezen en bestreden wat volgens Pfleiderer volstrekt onmisbaar is. En in die afwerende of zelfs vijandige houding tegenover de bespiegeling ziet hij allerlei gevaren voor de religie, die z. i. niet veilig is, zoolang de „religionsphilosophische Speculation" hare taak nog niet heeft volbracht. Want zoolang duurt ook nog voort het dualisme van verstand en gemoed, dat op de onderdrukking van het laatste en dus op den dood der religie moet uitloopen (S. 176 ff.). Nu ben ik voorwaar niet blind voor de gevaren van dat dualisme, zooals het b. v. door F. A. Lange in zijne beroemde *Geschichte des Materialismus* wordt voorgestaan. Hoe het op den duur is vol te houden, is mij evenmin als Pfleiderer duidelijk. Wanneer deze de vastheid van Lange's idealisme met de herinneringen zijner jeugd in verband brengt en vraagt: „Wie wird es dann aber mit der nächsten Generation stehen, die unter dem Eindruck dieses Zwiespaltes, wie ihn deine Philosophie als normalen Zustand der Menschheit empfiehlt, heranwachsen sollte? Wird auch sie noch den festen Boden finden, an den sie sich anklammern möchte? Oder wird sie nicht viel wahrscheinlicher sich an die verständig einleuchtende Seite deiner Philosophie, an den Materialismus der Theorie halten, und den „Standpunkt des Ideals" als müszige und hinderliche Zuthat, als mystischen Luxus dir heimschlagen?" (S. 179) — dan durf ik de bezorgdheid, die hem zoo doet spreken, niet ijdel noemen. Maar er is mijns inziens een *tertium* naast (of tusschen) Lange's standpunt en Pfleiderer's hoogschatting van de bespiegeling. Ik bedoel: die betrekkelijke waardeering van hare methode en van

1 S. 17 ff., 94 ff., 176 ff.

hare resultaten, die ik hierboven heb aangeprezen. De wezenlijke kenmerken daarvan zijn, eensdeels: de erkenning van de wettigheid van haar streven naar eene samenhangende, denkende wereldbeschouwing en van de waarde, die daaraan moet worden toegekend; maar ook anderdeels: de erkenning van het noodwendig persoonlijk karakter der bespiegeling en der daardoor verkregen uitkomsten. Mij dunkt, indien deze opvatting ingang vinden mocht, dan zouden wij ons eene zuiverder voorstelling vormen van de onderlinge verhouding der speculatieve en niet-speculatieve stelsels en deze niet op verderen afstand van elkaar behoeven te plaatsen dan die hunne auteurs en volgelingen van elkander scheidt. Lipsius kan de bespiegeling van Biedermann-Pfleiderer erkennen en waardeeren als de altijd inadequate, maar overigens hoogst achtenswaardige poging van geestverwanten om „das religiöse Mysterium" [1] onder woorden te brengen. Pfleiderer, van zijn kant, zou kunnen erkennen, dat er begrijpelijke, ja hoog te waardeeren motieven zijn om zich van de bespiegeling te onthouden; dat er is verschil van geestes-richting en behoefte, en dat er gevonden worden, die op de vraag, waarom zij niet scheep gaan op den oceaan der „Speculation", naar waarheid kunnen antwoorden: „aus Religion."

De bedenkingen, die ik, niet zonder schroom, geopperd heb, zullen wel evenmin iemand van de studie der „Religionsphilosophie" van Pfleiderer terughouden, als ze mij ook maar één enkel oogenblik hebben verhinderd haar te genieten. Wie ze beaamt zal een klein gedeelte van zijn boek uit de wetenschap, in den strengen zin des woords, waartoe de auteur zelf het rekent, overbrengen naar een ander gebied, dat der individueele, maar daarom nog niet willekeurige, veeleer

---

1) Met het oog op de goddelijke openbaring aan den mensch schrijft Lipsius (a. a. O. S. 47): „Das Problem aber welches die strenge Fassung der religiösen Bewustseinsaussage uns aufgibt: ein göttlicher Geistesact und ein menschlicher Geistesact, beide real unterschieden und doch beide in Einem und demselben geistigen Vorgange im menschlichen Geistesleben untrennbar vereinigt, dies ist das Grundproblem des religiösen Vorgangs überhaupt oder das religiöse Mysterium." En later (S. 48): „Diese Wechselbeziehung — eines unendlichen und eines endlichen Factors — bleibt für den Verstand ein Mysterium." Vg. de geheele onderafdeeling: *Der dogmatische Religionsbegriff: Religion und Offenbarung* (S. 41—68).

in casu even rijpe als veelzijdige wereldbeschouwing. Het geheel zal daarbij, naar mijne overtuiging, niet verliezen, maar winnen.

Mei 1879. A. KUENEN.

Op verzoek van den schrijver voeg ik, bij 't geen mijn vriend Kuenen over Pfleiderer's *Religionsphilosophie* gezegd heeft, eenige opmerkingen over enkele punten behoorende tot het vak van studie, waarmede ik mij gewoonlijk bezighoud. De *Religionsphilosophie* van Prof. Pfleiderer rust „auf geschichtlicher Grundlage". De uitkomsten van het geschiedkundig onderzoek der verschillende godsdiensten maken den grondslag uit, waarop hier de wijsgeerig-critische beschouwing der voornaamste dogmen en godsdienstige voorstellingen gebouwd wordt. Zoo ontvangen wij van het geloof in God, Engelen en Duivelen, in de schepping en de zedelijke wereldorde, in openbaring en wonder, in verlossing en eeuwigheid een zeer korte, doch daarom niet oppervlakkige ontwikkelingsgeschiedenis. Ook bij de behandeling der godsdienstige gemeenschap wordt eenigszins dezelfde methode toegepast, ofschoon wij hier wel iets meer gewenscht en gaarne bijvoorbeeld omtrent de Buddhistische, Brahmaansche, Parzische en Mohammedaansche gemeente, en vooral omtrent de beteekenis en de ontwikkeling van de verschillende cultusvormen eenige kenmerkende bijzonderheden vernomen hadden. Het is geheel iets anders dan in 't vroegere werk van Pfleiderer: *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, waar hij beproefde een wijsgeerig ingedeelde geschiedenis van den godsdienst te geven, die echter thans ook hemzelf niet meer voldoet; zoodat hij dan ook de onveranderde nieuwe uitgave van dit werk, buiten zijn weten tot stand gekomen, verloochent en daarvoor dit geheel nieuwe geschrift in de plaats stelt. Een vergelijking tusschen beide kan slechts ten gunste van het laatste uitvallen. Het toont duidelijk dat des schrijvers kennis van de geschiedenis der godsdiensten in diepte en uitgebreidheid gewonnen heeft, en, zoo vroeger de

beide hoofddeelen van zijn werk, het historische en wijsgeerige, slechts vrij los verbonden waren, nu zijn ze tot een eenheid samengesmolten. De schrijver zegt zelf, dat de beste weg tot het doel: het leeren kennen van 't wezen van den godsdienst, bestaat in de zoo innig mogelijke doordringing van het speculatief en historisch onderzoek. Ik ben dit volkomen met hem eens, al geloof ik, dat hij der godsdienstgeschiedenis geen recht doet als hij haar „de bloot empirische beschrijving van de godsdienstige verschijnselen als zoodanig" noemt (blz. 307), en meent dat zij niet ten doel heeft, zooals de wijsbegeerte van den godsdienst, den godsdienstigen geest, maar alleen zijn hulsels en vormen te kennen. Ik zou het onderscheid tusschen wijsbegeerte en geschiedenis van den godsdienst geheel anders bepalen. De geschiedenis beschrijft niet slechts empirisch de vormen, maar zoekt in de opeenvolging dier vormen de ontwikkeling van den godsdienst zelven, de wijsbegeerte zoekt het wezen, dat is het blijvende, dat wel groeit en zich ontplooit, maar toch den godsdienst op ieder standpunt van ontwikkeling kenmerkt. Intusschen, de historische overzichten van de verschillende leerstukken zijn helder, de karakterschetsen met vaste hand geteekend, beide in den regel juist, dikwijls uitstekend. Ik noem, onder vele andere, de schoone bladzijden over den oorsprong van het geloof in God, als niet uit een onmiddellijke uiterlijke openbaring, een aangeboren begrip, een naturalistische hypothese, of uit vereering der voorvaderen, zooals Caspari en nog onlangs Herbert Spencer beproefden, te verklaren (blz. 313 vgg.); die over de onzedelijkheden en bedrieglijke handelingen der Grieksche goden in het epos (blz. 334) en over de zwakheid der Grieksche wereldbeschouwing met haar noodlot en Nemesis (blz. 336); die waarin de speculatieve waarde wordt uiteengezet van het 4de Evangelie, door welks metaphysika en Grieksche Logosidee het Christendom van een Joodsche secte eerst tot een waarachtigen wereldgodsdienst werd, al moest dan de geschiedenis daarvoor worden opgeofferd (blz. 651 vg.); die over het geloof in een middelaar, welks grond zeer juist wordt aangewezen en vooral opgehelderd door 't veldwinnen van den heiligen- en Mariadienst na de vergoddelijking van Jezus (blz. 654), en over de beteekenis die het ideale beeld van een verlosser voor den

eerdienst heeft (blz. 686 vg.). Waarin ik ook van den schrijver moge verschillen, ik houd het boek van Pfleiderer voor een hoogst voortreffelijk werk, met welks grondbeginselen ik over 't algemeen mijn instemming betuig, welks beteekenis voor de godsdienstwetenschap zeer groot is, en dat daarom verdient gelezen en herlezen, of liever nauwkeurig bestudeerd te worden.

Dat ik op één belangrijk punt met Pfleiderer niet zou instemmen, liet zich verwachten. Wij zijn het vroeger over den oorsprong van den godsdienst en den oudsten godsdienstvorm vrij wel oneens geweest, en ik vreesde, dat dit nog zoo zijn en dit verschilpunt voor mij althans veel aan de waarde van dit nieuwe boek ontnemen zou. Met vreugde heb ik echter gezien, dat wij elkander sedert 1875 vrij wat nader zijn gekomen. Wat de bepaling van den oorsprong en het wezen van den godsdienst betreft heeft Pfleiderer zich thans geheel bij Biedermann, Lipsius en anderen aangesloten. Hij leidt hem af uit de tegenstelling van zelf- en wereldbewustzijn, alzoo uit den strijd waarin de mensch zich bevindt, tusschen het bewustzijn der vrijheid, het streven van het ik, om zijn wil onvoorwaardelijk door te zetten en al het andere als middel en werktuig aan zich te onderwerpen, en het bewustzijn van de noodwendigheid, waarmee de wereld zich tegenover ons ik stelt en rustig haren gang gaat, onbekommerd over dit kleine ik en den kloppenden hartslag van zijn willen en wenschen. Van zulk een tweestrijd kan de mensch zich niet bewust worden, zonder een oplossing te zoeken. Noch in het ik, noch in de wereld is zij te vinden, slechts in de eenheid boven ik en wereld beide, de eenheid waarin zoowel die vrijheid als die noodwendigheid haar grond en haar doel heeft, dat is in God. Dat alles wordt door Pfleiderer (blz. 257 v. g.) zeer schoon ontwikkeld. En hij bepaalt den godsdienst dan als: „Zich in God weten en God in zich, in God één met de orde, door God vrij van de beperking der wereld." Zeker kan dit op velerlei andere manieren gezegd worden, vooral wanneer men wil doen uitkomen, dat deze bepaling niet slechts van de hoogstontwikkelde en monotheïstische, maar ook van de laagste godsdiensten geldt, maar oorsprong en wezen van den godsdienst zijn daardoor, naar mijn inzien, met volkomen juist-

heid verklaard. De gegevens van het historisch, zoowel als van het zielkundig onderzoek leiden onvermijdelijk tot deze slotsom.

Over den oudsten godsdienstvorm denkt Pfleiderer nog eenigszins anders dan ik. Toch staan wij elkander ook hier veel nader, dan eenige jaren geleden. Het schijnt, dat op dit punt nog altijd eenig misverstand heerscht, waarschijnlijk omdat de beoefenaars der godsdienstwetenschap onder Animisme en Fetisisme niet steeds hetzelfde verstaan. 't Is onlangs nog gebleken, dat Max Müller een theorie omtrent het Fetisisme bestreed, die eigenlijk sinds lang verouderd is en door niemand meer wordt voorgestaan. Pfleiderer onderscheidt veel scherper. Het meeste wat hij bestrijdt, zou ik althans niet willen verdedigen. Wanneer hij bijvoorbeeld het afleiden van den godsdienst uit den intellectuëelen drang, om voor elk verschijnsel een oorzaak te zoeken, een valsche zielkundige motiveering van het geloof in God noemt, is hij geheel in zijn recht. Niets is verkeerder, dan te meenen dat de godsdienst zelf uit Fetisisme ontstaan is. Maar even verkeerd is het, te loochenen dat de oudste godsdienstvorm door het Animisme, waarvan het Fetisisme éene zijde is, bepaald en de godsdienst onzer eerste vaderen daardoor beheerscht werd. Wil men onder Fetisen, dat is: met goddelijke of, 't geen op lager standpunt van ontwikkeling hetzelfde is, met tooverkracht begaafde zichtbare of tastbare voorwerpen, alleen de zinnelijke middelen, de dragers en geleiders van goddelijke krachten en werkingen verstaan, en ze alzoo onder de sacramenteele voorwerpen rangschikken die tot den eerdienst behooren, zooals Pfleiderer met Happel (wiens *Anlage des Menschen zur Religion* hij veel te hoog stelt [1]) wil, dan kunnen daartoe zeker de hemelsche ver-

---

1) Zoo komt mij onbegrijpelijk voor, hoe een denker als Pfleiderer de oppervlakkige redeneeringen van Happel over den steenen- en dierendienst (*Anlage z. Rel.*, blz. 141—163) als nauwkeuriger onderzoek (genauere Forschung) kan roemen. Deze aardsche dingen zouden hun beteekenis alleen gekregen hebben doordat ze in betrekking gebracht werden met hemelsche wezens, waarmede ze, door de eene of andere ideeën-associatie, verbonden werden. De vraag is, of bijvoorbeeld de dieren alleen vereerd werden, omdat men in de mythologie aan de hemelsche wezens zekere dierengestalten toeschreef, dan of in de oudste beschaafde godsdiensten deze voorstelling der mythologie aan een reeds bestaanden dierendienst, m. a. w. een vereering

schijnselen en de hemel zelf niet gerekend worden. En dan zal ook niemand beweren, dat de eerste menschen louter fetisen hebben aangebeden. Verstaat men onder dit, vergeten wij het niet, conventioneele woord echter elke belichaming van een hoogeren geest, dan zijn zon, maan, sterren, uitspansel, op zekeren trap van ontwikkeling evenzeer fetisen als menschen, dieren, boomen, bergen, steenen en welke voorwerpen ook. Er is verschil, zonder twijfel, tusschen de aardsche en de hemelsche lichamen der geesten en goden, maar het is slechts graduëel, niet wezenlijk. Wil men nu het woord Fetis alleen op de eerste categorie toepassen, mij is het wel, mits men de eenheid, de overeenkomst, door het onderscheid der soort niet voorbijzie. Men mag weigeren de hemelsche lichamen der geesten, de zon (nog in het Mazdeïsme het lichaam van Ahura mazda), de maan (dikwijls een hemelsche koe), de planeten (bij de oudste bewoners van Mesopotamië een soort van dieren, namelijk rammen), den bliksem, met de aardsche, 't zij dieren, 't zij boomen, 't zij andere voorwerpen op éene lijn te stellen, en zeker is het dat de mensch over de eerste niet dezelfde macht had als over de laatste, noch ze bij den eerdienst op gelijke wijze kon gebruiken, — daarin, dat zij lichamen der geesten of goden zijn, komen ze overeen. En in de schatting der natuurvolken stonden dezen zooveel lager niet als genen, somtijds zelfs hooger. Zij waren hier het levend onderpand van de onmiddellijke nabijheid der goden. Geen goden zelven, zooals Pfleiderer terecht opmerkt; doch dat waren ook de hemellichamen en hemelsche verschijnselen niet, al werd het onderscheid tusschen den goddelijken geest en zijn hemelsche of aardsche belichaming door de groote massa des volks evenmin scherp in 't oog gehouden, als thans bij de onontwikkelden in Roomsche streken het onderscheid tusschen een heilige en zijn beeld, zoodat zelfs de reizende

van dieren als lichamen van aardsche geesten werden vastgeknoopt. De vraag is allerminst door Happel uitgemaakt. De Egyptische dierenvereering met name kan alleen volledig verklaard worden, wanneer men het laatste aanneemt. Zie *Theol. Tijds.* XII, blz. 261 vgg. en Richard Pietschmann, Der Aegyptische Fetischdienst und Götterglaube, in *Zeits. für Ethnologie*, 1878. Zoo ontvangt, om een ander voorbeeld te noemen, de beer, de lieve honingpoot, bij de Finnen de hoogste vereering, zonder evenwel met een enkele godheid in verband te worden gebracht.

koopman in crucifixen in Zuid-Duitschland „der Herrgotthändler" heet. Kortom, de geheele mythologie moet, naar den vorm, verklaard worden uit deze twee dogmen van het Animisme: allerlei geesten zwerven vrij rond in den hemel, den dampkring, op aarde, en zij hebben de macht naar welbehagen of gedwongen de verschillendste lichamen aan te nemen.

Ook de goden — zij worden dat eerst door anthropomorfeering — waren aanvankelijk zeker niets anders dan machtiger en hooger geesten die zich in de natuurverschijnselen openbaren, doch in aard niet wezenlijk verscheiden zijn van de lagere geesten op aarde. Zegt Pfleiderer (blz. 428) dat men dan ook het christelijk godsgeloof als een hooger ontwikkeling van de heiligenvereering zou moeten beschouwen, zoo moet ik daartegen tweeërlei opmerken. Vooreerst dit: ook door ons wordt niet ontkend, dat er meermalen in de geschiedenis tijdperken van zoogenaamde verbastering en teruggang zijn geweest, en dat juist de tegenwoordige natuurvolken in dien toestand verkeeren. De uitsluitende vereering van de lagere en naastbijzijnde geesten met verwaarloozing van den dienst der hoogere, is veelal een bewijs van verwildering en godsdienstigen achteruitgang. De theorie, dat men begonnen is louter steenen en boomen te aanbidden en zoo steeds hooger is opgeklommen, tot men in den oppersten hemel was aangeland, zal ik nu althans niet meer verdedigen. Ten andere herinner ik, dat de gevallen niet gelijkstaan. Wij weten, hoe het christelijk Godsgeloof tot de volken van het Westen gekomen is, en hoe het zich daar met de overblijfselen der oude volksgodsdiensten vermengd heeft. De heiligenvereering der middeleeuwen heeft zich, onder den invloed van christelijke denkbeelden, uit dien ouden volksgodsdienst ontwikkeld. Zij was wat Tylor zoo juist een *survival* genoemd heeft. Bij de Wilden heeft, zoover wij weten, in de oudheid zulk een worsteling tusschen een nationalen natuurdienst en een hoogeren godsdienst, hun van buiten aangebracht, niet plaats gehad. Maar noch het zeer verklaarbaar feit, dat de voortwoekerende heiligendienst in de christelijke Kerk gedurende eeuwen het zuiver Godsgeloof van den eersten tijd heeft verdrongen, noch dit andere, dat de tegenwoordige Wilden vroeger een volle-

diger en zuiverder voorstelling omtrent de hoogere geesten hadden, bewijst iets tegen de stelling, dat het geloof in goden zich uit het geloof in geesten ontwikkeld heeft. Alleen moet men dan het woord „geesten" niet opvatten in den beperkten zin van „de lagere, dienende machten," maar daaronder ook de vertegenwoordigers der hoogste natuurmachten begrijpen.

Daar is nog éen punt met het straks genoemde samenhangend, waaromtrent ik niet geheel met Prof. Pfleiderer kan instemmen: de vraag namelijk, of vrees dan wel hoop en vertrouwen in den minst-ontwikkelden godsdienst het overheerschend gevoel was. Te loochenen, dat ook de natuurmensch dankbaarheid en vertrouwen kent jegens de geesten die hij vereert, zou groote eenzijdigheid verraden. Met Pfleiderer geloof ik, dat de godsdiensten der wilde volken van den tegenwoordigen tijd, voorzoover ze den dienst der goede geesten voor dien der booze geheel of bijkans geheel verzaken, ons geen recht denkbeeld kunnen geven van den oorspronkelijken toestand. Zoo iets kan, gelijk hij terecht opmerkt, slechts het gevolg van een pessimistische levensstemming zijn, die in tijdperken van verval en verslapping ook den godsdienst zoo somber maakt (bl. 269). En men kan er bijvoegen, dat een volk, dat enkel door angst voor machtiger geesten gedreven werd en allen vroolijken levensmoed en veerkracht miste, onvermijdelijk op den laagsten trap zou gebleven en onmachtig geweest zou zijn zich ook maar eenigszins hooger te verheffen, onbekwaam tot allen vooruitgang. Misschien heb ik vroeger aan de vrees een te groote plaats ingeruimd onder de godsdienstige gevoelens der vroegste oudheid, ofschoon ik steeds, evenals Pfleiderer, het denkbeeld bestreden heb, dat de godsdienst zelve uit haar zou zijn voortgekomen. Maar ik zou toch niet zoo ver durven gaan als onze schrijver doet. Vrees voor de rampen der wereld is volgens hem wel de gewone drijfveer waardoor de bewuste godsdienstige handeling wordt gewekt, maar die handeling bestaat juist daarin, dat men zich in vertrouwen en hoop wendt tot de hoogste macht, van wie men bescherming verwacht tegen al die ellenden. Men moet zich dit echter niet te ideaal voorstellen. De goddelijke wezens wier bondgenootschap men zoekt, door hun gaven te wijden en magische handelingen te verrichten, zijn waarlijk niet altijd dege-

nen die wij de goede zouden noemen, maar wel de machtigste, dat is: de meest gevreesde. Op de *naturwüchsige* Ariërs mag men zich niet beroepen, om het tegendeel te staven. De Rig-veda is een betrekkelijk modern boek en geeft vooral de denkbeelden van den hoogsten stand weder. De Atharva-veda, ofschoon eerst later als canonisch erkend, is inderdaad, niet als verzameling ouder, doch naar zijn inhoud antieker en populairer. En in den Atharva-veda heerschen vrees en tooverij. Als Pfleiderer (blz. 317) vraagt, hoe in den oudsten tijd de angst voor de goden het overheerschend gevoel kon zijn, daar toen juist hemel en aarde de hoogste wezens waren die men aanbad, en zij geen vrees, maar vertrouwen wekken? dan antwoord ik, dat de oudste goden van hemel en aarde die wij kennen niet zoo liefelijk waren, als hij zich voorstelt. Varu*n*a was een zeer strenge god, wiens straffen men boven alles duchtte, voor wiens „banden" men sidderde. Evenzoo, of nog meer, Anu, de hemelgod der Mesopotamiërs, wiens boden en dienaren de zeven schrikkelijkste demonen waren, en de sombere aardgodin, de Vrouwe van het Doodenrijk, wier dienaar Namtar, de pestgod, de zoon van den grooten Bel was, om van andere Semietische goden en bijvoorbeeld van den hemeldraak der Chineezen niet te spreken. De helpende en verlossende machten, meestal zonnegoden, zooals Mithra, Hea en zijn zoon Marduk, Apollo, zijn òf jonger, òf lager in rang, òf althans valt hun hooge vereering in een betrekkelijk latere periode. Eerst onder den invloed van ethische denkbeelden zijn de Arische volken begonnen de goede goden uitsluitend te aanbidden en de booze te bestrijden, zooals dat in het Mazdeïsme geschiedt. Wanneer deze volken op het tooneel der wereldgeschiedenis treden, hebben zij reeds een lange ontwikkeling achter zich en een vrij hoog standpunt van beschaving ingenomen. Als typen van den vóor-historischen mensch kunnen zij niet gelden. Kortom, indien de meening, door Pfleiderer met veel talent bestreden, dikwijls te eenzijdig wordt geformuleerd en zij die haar voorstaan voorbijzien, dat de oorspronkelijke godsdienst ook andere gevoelens kende dan angst en vrees, er is meer waarheid in, dan door hem wordt erkend.

Maar zoo ik in deze twee punten nog min of meer van den Berlijnschen Hoogleeraar verschil, over 't geheel staan onze

gevoelens niet meer zoo lijnrecht tegenover elkander. Met blijdschap las ik zijn verzekering (blz. 313) dat, hoe hooger men in alle godsdienstige kringen opklimt, het godsgeloof onreiner en „der Wahrheit unangemessener" is, en dat al het ware en goede der menschheid niet zonder moeite in den schoot valt, maar door haar eigen arbeid moet verkregen worden (blz. 536); gelijk hij dan ook al de uitkomsten der praehistorische archaeologie aanneemt en zich het menschdom in zijn vroegste kindsheid voorstelt, als in harden strijd om 't bestaan, in moeitevollen, langzamen arbeid tot beheersching der natuur, zich van lieverlede ontworstelend aan dierlijke ruwheid en even langzaam vooruitgaand in de vestiging en versterking der elementaire grondslagen van zede en recht. Een oorspronkelijke toestand van heiligheid en zaligheid is ook voor hem een kinderlijke droom. Twijfelt hij nog (blz. 725) of de ruwste natuurgodsdiensten die wij kennen, slechts rudimenten, dan wel verbasterde overblijfselen van iets hoogers zijn (wat, naar mijn inzien, beide evenzeer waar is), dat de oudste godsdienstvorm beantwoord moet hebben aan den maatschappelijken en intellectuëelen toestand onzer eerstvaderen, zal hij zeker niet ontkennen. Metterdaad leidt hijzelf dan ook, en met volkomen recht, de leer der zielsverhuizing af uit de spiritistische voorstellingen der natuurvolken, waarop ook de theorie der bezetenheid en anderen „Geister- und Zauberspuk" berust (blz. 688). De genetische ontwikkeling der opstandingsleer uit dit primitieve leerstuk, wordt door Pfleiderer uitmuntend geschetst. Dat ook de Egyptenaren in de opstanding des lichaams geloofden, die juist den grond uitmaakte van hun groote zorg voor de lijken, had daarbij vermeld kunnen worden. Maar zeer juist heeft hij ingezien, dat de mededeeling van Herodotos, als zou ook de zielsverhuizing in Egypte geleerd en vandaar tot de Orphici en Plato gekomen zijn, aan grooten twijfel onderhevig is (blz. 689 vg.) Inderdaad was de Egyptische metempsychose iets geheel anders dan de Indische, al zijn beide verschillende wijzigingen van de oude Animistische leer.

Vanzelf ben ik reeds van de beschouwingen van een algemeen vraagstuk, dat de geheele geschiedenis der godsdienstige ontwikkeling beheerscht, tot de behandeling van een paar bij-

zonderheden afgedaald. Ik wil er thans nog enkele andere ter sprake brengen.

Ik begin met de karakterizeering der hoogst ontwikkelde godsdiensten, gewoonlijk als wereldgodsdiensten onder éene kategorie gebracht. Van fijnen tact getuigt het, dat Pfleiderer het onderscheid tusschen het Mohammedanisme aan de eene, het Christendom en het Buddhisme aan de andere zijde gevoeld heeft. De beide laatste zijn universalistisch, het eerste is werkelijk particularistisch, omdat het de uitbreiding der Semietische theokratie over alle volken der aarde is. Pfleiderer rekent den Islâm met het Jodendom tot de wetsgodsdiensten, Buddhisme en Christendom noemt hij de eenig ware verlossings-godsdiensten (blz. 578). Misschien zijn deze uitdrukkingen minder gelukkig gekozen. Immers in zekeren zin rust ook het Buddhisme op de wet. Dharma en Thôrah beteekenen volkomen hetzelfde; geen van beide „wet" in onzen zin. En van den anderen kant, het Mazdeïsme, welks werelddrama op de algemeene verlossing door den Heiland Çaoshyañc uitloopt, en althans niet minder het Brâhmanisme, dat de moksha, de verlossing, als het hoogste doelwit van eens menschen streven beschouwt, mogen ook met volle recht verlossings-godsdiensten heeten. Ja, men zou kunnen vragen, of dat eigenlijk niet het doel van iederen godsdienst is, al wordt dat doel overal op eigenaardige wijze beschreven, en al verschillen de middelen, waardoor men het poogt te bereiken, hemelsbreed. Doch de opmerking houdt haar waarde, en zeker moet de Islâm op lageren rang gesteld worden dan zijn beide groote mededingers in het Oosten en Westen.

Het zou onbillijk zijn, waar wij zooveel ontvangen, te klagen over onvolledigheid van sommige geschiedkundige overzichten. Het boek is uitgebreid en rijk genoeg, en de schrijver heeft een ruimen blik om zich henen geslagen. Toch mag ik niet verzwijgen, dat ik, omdat het hier de godsdienstgeschiedenis geldt, bij de schets van 't godsgeloof der Grieken, gaarne iets minder over de wijsgeerige stelsels en iets meer gehoord had over de voorstellingen der dichters, die toch meer de tolken en te gelijk de leiders van het volksgeloof zijn. Van Homeros komen wij aanstonds op de philosophen. Aeschylos, Sophokles en Euripides worden slechts ter

loops, Pindaros in 't geheel niet genoemd. De groote beteekenis van den Apollodienst en de invloed van het Delphisch orakel, waardoor de oude Dodoneesche Zeusdienst zoo geheel overschaduwd werd, hadden althans aangestipt moeten worden.

Zoo geloof ik dat, bij de behandeling van de schriftvergoding der Christenen, bijzonder der Protestanten (blz. 585), de Brâhmaansche leer over de goddelijkheid en eeuwigheid van den Veda, niet slechts kortelijk onder de analogieën van dit christelijk dogme genoemd, maar als merkwaardige tegenhanger daarvan, wel in hoofdtrekken had mogen geschetst worden. Zeker is het niet juist te zeggen: „de Indiërs gelooven van hun Vedenverzameling, dat zij rechtstreeks uit den hemel gevallen is", reeds daarom, dat geen Brâhmaan, althans geen orthodoxe, zich den Veda anders denkt dan als een gesproken woord. Maar vooral mochten bij de behandeling van den Indischen godsdienst de orthodoxe Vedântaleer, de weelderige sectengroei en de overdreven boetedoening en zelfkastijding als middel ter verlossing niet zoo geheel met stilzwijgen zijn voorbijgegaan.

Het Buddhisme wordt zeer goed gekenschetst, vooral in zijn zachtheid en lijdelijke deugd. Doch het vele wat het voor de kunst en de staatsvorming gedaan heeft, komt niet genoeg tot zijn recht. Dat de schrijver den Buddha nog te zeer voorstelt als een revolutionair wiens doel de afschaffing der casten was, en het Buddhisme als van den aanvang vijandig tegen het Brâhmanisme overstaande, terwijl het, in den beginne althans, niets anders beoogde dan de consequente toepassing van zuiver Brâhmaansche begrippen te zijn, kan hem nauwlijks worden geweten, want het is nog het bijkans algemeen aangenomen gevoelen, dat eerst langzaam voor nauwkeuriger opvatting kan wijken. Terecht verwerpt Pfleiderer het denkbeeld van Monier Williams (*Indian Wisdom*, blz. 118), dat de leer der Mâyâ of schijnwereld in 't Brâhmanisme uit het Buddhisme zou zijn overgenomen, ofschoon het volgens hem zeker is, dat zij niet tot de oudste bespiegelingen behoort (blz. 352). Werkelijk komt zij in de oudere Upanishads niet voor en schijnt zij tot de latere ontwikkeling van den Vedânta te behooren. Intusschen treft men het woord reeds in de liederen van den Rigveda aan, en wel in de beteekenis van de wonder- en toover-

kracht der goden, die zich bijzonder daarin openbaart, dat zij allerlei lichamen kunnen aannemen [1]). Zijn verklaring van Brâhma, welks verhouding tot de wereld hij voorstelt als die van de onontwikkelde kiem tot de ontwikkelde plant, rust naar mijn inzien te zeer op de bekende afleiding, door M. Haug van 't woord gegeven, namelijk uit den wortel *brh*, wassen, spruiten, die de schrijver ook uit het werk van Williams leerde kennen. Wat er ook van die afleiding zijn moge, *brahma* als de grond, de oorsprong der wereld, komt uit dien wortel niet rechtstreeks voort, maar is de abstractie van de offerspreuk die alles vermag, het gebed dat alles teweegbrengt, het scheppende tooverwoord. De mannelijke Brahmâ is dan degeen die dit woord spreekt, de persoonlijke schepper, soms tot persoonsverbeelding van de Brâhmanencaste geworden.

Het spreekt vanzelf dat in een zoo omvangrijk werk als dit, dat op de uitkomsten van veelzijdige geschiedkundige onderzoekingen gebouwd is, een aantal bijzonderheden voorkomen en verklaringen van goden en mythen gegeven worden, waarover zeer verschillend kan worden gedacht. Meestal heeft Pfleiderer onder de uiteenloopende meeningen een goede keus gedaan. Hier en daar zou ik een vraagteeken willen plaatsen. Bijvoorbeeld twijfel ik zeer, of Isis ooit maangodin is geweest, zooals op blz. 328 wordt verzekerd. Ook zou ik onder de daar opgetelde windgoden veeleer Vâyu en Vâta, dan Rudra gewacht hebben, die wel storm- en onweersgod, maar geen eigenlijke windgod is, en vooral Hermes, die op de volgende bladzijde zeker ten onrechte onder de watergoden wordt gerangschikt [2]). Dat Pfleiderer in het hoofd der booze wezens van het Mazdayaçnische stelsel, Añro maïnyus, slechts de persoonsverbeelding van het niet-zijn wil zien, daaraan draag ikzelf de schuld, want in mijn *Godsdienst van Zarathustra* heb

---

1) Zie de plaatsen bij Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, in voce.

2) De verklaring van Hermes als watergod is, zoover ik weet, geheel nieuw, en had dus wel eenige rechtvaardiging verdiend. Met geen god is zoo willekeurig omgesprongen als met dezen. In mijn *Geschiedenis van den godsdienst*, blz. 222 vg. (*Outlines*, p. 210 sq.) heb ik de meening uitgesproken, dat Hermes een windgod is. Een paar jaren later heeft W. H. Roscher in zijn *Hermes der Windgott* (Leipz. 1878) een uitvoerig en, naar mij voorkomt, afdoend betoog voor die stelling geleverd.

ik die meening van Haug tot de mijne gemaakt, doch later met vele andere hypothesen van dien geleerde als ongegrond leeren kennen. Zeker is het onjuist den naam Ahura mazda te vertalen: „de groote Heer", want hij beduidt: „de alwetende of alwijze (letterlijk: de veelwetende) Heer", en Çpeñto maïnyus is niet „de heilig gezinde", zooals Pfleiderer op dezelfde bladzijde (435) zegt, maar de „heilige", letterlijk „de bevorderende, vermeerderende geest." Deze dingen zijn zeker van ondergeschikt belang. Of nu en dan, onder een reeks van voorbeelden, bijgebracht om een stelling te staven, een of twee schuilen die niet of nauwlijks tot bewijs kunnen dienen, doet voor 't klemmende van het betoog weinig af. Ik vermeld ze niet uit kleingeestige vitzucht, maar alleen, omdat ze tot de uitzonderingen behooren en de auteur misschien in een tweede uitgaaf van zijn boek gelegenheid zal hebben ze te veranderen.

Hoe het zij, al waren ze nog talrijker, ze kunnen hem het recht niet ontnemen, op den titel van zijn Religionsphilosophie te verklaren dat zij „auf geschichtlicher Grundlage" rust. In gunstige tegenstelling met vele speculatieve wijsgeeren, heeft Pfleiderer de geschiedenis niet willekeurig naar een stelsel verwrongen, maar is het hem ernst geweest, om haar welgestaafde resultaten op te sporen en critisch te onderzoeken, haar met één woord zelf te laten spreken. Zijn werk is misschien de eerste wijsbegeerte van den godsdienst, waarvan gezegd kan worden, dat zij op hechten historischen grondslag gebouwd is.

Mei 1879. C. P. Tiele.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschr. f. Wissensch. Theol, 4ter Heft.

H. Holtzmann, die Taufe im N. T.

A. Hilgenfeld, Der Paulinismus des Hebraërbriefs.

A. Hilgenfeld, Das Buch Baruch u. seine neueste Bearbeitung.

H. Holtzmann, Das gegenseitige Verhältniss der beiden Korintherbriefe.

A. Hilgenfeld, Die neuorthodoxe Darstellung Justin's (durch Moritz v. Engelhardt).

C. Egli, Zur Bedeutung des Hahnes im Evangelium.

Anzeige

van Gesenius' Hebr. Gramm. 22 Aufl., Bickel, Metrices Biblicae regulae, en Cotterill Peregrinus Proteus, door A. H., Zuckermann, Das Mathematische im Talmud, door Egli.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, von Fichte, Ulrici u. Wirth. Bnd. LXXIV, Heft 2. 1879.

H. Sommer, Die Lehre Spinoza's u. der Materialismus. (2te Hälfte.)

H. Ulrici, Der sogenannte Spiritismus eine Wissenschaftliche Frage.

Recensies o. a. van v. Hartmann's Phänomenologie des sittl. Bewustseins; L. WEIS, J. SENGLER, eine Skizze seines Lebens u. seiner Gottesidee (I); v. VARNBÜHLER, Acht Aufsätze zur Apologie der menschlichen Vernunft.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

LEIDEN: BOEKDRUKKERIJ VAN E. J. BRILL.